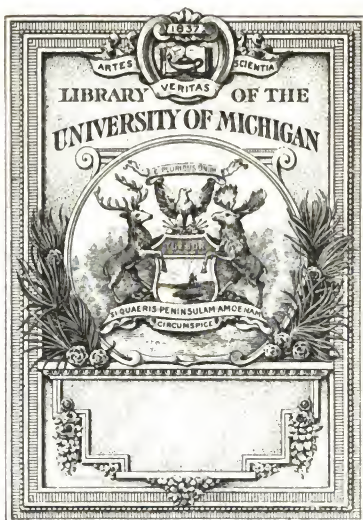
ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK: VORMALS...




1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,

o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,

evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Zweiundsechzigster Band.

Halle,

C. E. M. Pfeffer.

1873.

Inhalt.

Untersuchungen über die Ideenassociation und ihren Einfluß auf den Erkenntnißakt.

Von

Max Schießl.

Zweite Hälfte.

Das Erkenntnißproblem.

Das Erkenntnißproblem wurde verschieden beantwortet, je nachdem man einseitig auf das Subjekt oder Objekt des Erkennens blickte. So gab es vor Kant zwei verschiedene Ansichten:

1. Die Sensualisten behaupteten: alle Erkenntniß stamme aus der Sinnesthätigkeit, aus der Einwirkung des Objektes auf das bloß empfindende, rein leidende Subjekt.

Dagegen behaupteten

2. Die Idealisten: alle Erkenntniß stamme rein aus der Thätigkeit des Subjektes, und sie erblickten in dem gedachten Objekt nur ein Erzeugniß jener Thätigkeit.

Kant versöhnte beide Theorieen in der bereits in der Einleitung angedeuteten Weise. Nach ihm wollte Fichte Form und Stoff der Erkenntniß aus der reinen unendlichen Thätigkeit des Ich ableiten. Was wir Außenwelt nennen, erschien ihm nur als eine unbegreifliche Schranke, welche aber dem Ich den Anstoß gibt, ein Nichtich zu setzen.

Hatte so Fichte eigentlich doch noch die Mitwirkung eines realen Faktors, jene unbegreifliche Schranke welche den Anstoß zur Setzung des Nichtich gibt, anerkannt, so schwindet auch dieser in der Hegel'schen Philosophie, welche alle Erkenntniß durch den bloßen Akt des logischen Denkens ohne Hilfe der Erfahrung aus dem absoluten Urgrund ableiten wollte.

Herbart dagegen vertritt das realistische Element der Kantischen Philosophie und meint: So viel Schein, so viel Hindeutung auf ein Seyn.

Alle unsere Erkenntniß sagt nun Kant (WW. ed. Hartenstein 1838, Bd. II S. 35) fängt mit der Erfahrung an; aber sie entspringt nicht alle aus der Erfahrung, vielmehr ist die Erfahrung selbst bereits ein Zusammengesetztes aus demjenigen, was wir durch Eindrücke empfangen und dem was unser Erkenntnißvermögen aus sich selbst hergibt.

Diesen Satz acceptire ich vollständig, und wir wollen nun untersuchen was in der Erfahrung auf Rechnung der Sinnlichkeit kommt und was wir selbst dazu hergeben. Dasjenige, was wir durch Eindrücke empfangen, heißt der Stoff, dasjenige, was wir selbst dazu hergeben, heißt die Form der Erkenntniß. Den Stoff liefert die Außenwelt von der wir allerdings bekanntlich nur durch einen Schluß wissen, aber durch einen unabweisbaren Schluß, da sich gewisse Vorstellungen, die wir nicht abweisen können, nur durch transscendente und nicht durch immanente Causalität erklären lassen (vergl. Hartmann, das Ding an sich und seine Beschaffenheit, Berl. 1871 S. 64 f.). Sie zwingt uns, den Inhalt einer Sinneswahrnehmung als einen Gegebenen hinzunehmen, an dem wir nichts weiter ändern können, den wir eben haben müssen, wie er sich uns aufdrängt. (Vgl. Ulrici Gott u. d. M. S. 12 u. 379 f.) Alle Erkenntniß besteht daher ihrem Stoffe nach aus den beiden Faktoren: Außenwelt und Sinnlichkeit.

In jeder Erfahrung liegt aber noch etwas, was über die Erfahrung hinausgeht und nicht aus derselben stammen kann: die Zusammenfassung (Synthesis) des Mannigfaltigen zu einer Einheit, sowohl zur Einheit eines Gegenstandes als auch zur Einheit eines Begriffes.

Alle Synthesis in der Erfahrung entsteht nun durch Vergleichen. Durch Vergleichen wird das Gleichartige in der Erfahrung verbunden, das Ungleichartige als solches unterschieden. Auf diese Weise werden die mannigfaltigen einzelnen Bestandtheile einer Sinneswahrnehmung durch tertia comp. für unser Bewußtseyn einheitlich zusammengefaßt, und es entsteht hierdurch in unserer Sinnlichkeit der zeitlich-räumliche Zusam-

menhang, die Gestalt, der Umriß eines Gegenstandes. Wir sehen jetzt „Etwas" und dieses „Etwas" ist das Werk unserer vergleichenden, unterscheidenden Denkthätigkeit, es ist die Sinneswahrnehmung in der Form (im engeren Sinne des Wortes), welche jede Erfahrung in Folge unserer eigenthümlichen Organisation annehmen muß, um Gegenstand des Bewußtseyns werden zu können. Daß wir Dinge, Merkmale, Unterschiede in der Welt erblicken, ist nicht die Wirkung der Außenwelt, sondern dieses beruht auf unseren Vermögen. Wir geben die Form des Bewußtseyns aus uns selbst zum bloßen Erfahrungsstoff hinzu. Damit soll indessen nicht gesagt seyn, daß die sich uns aufdrängende Empfindung resp. der Inhalt derselben an sich formlos sey; wohl aber liegt seine Form nur der Potenz nach, unentwickelt vor, und muß erst durch die vergleichende Denkthäthätigkeit unterschieden und uns zum Bewußtseyn gebracht werden. In diesem Sinne ist also die Form unsere That und zwar unsere eigenthümliche That, da die Dinge sich nach unserem Vermögen richten müssen, und wir nur soviel wahrnehmen, als wir unterschieden haben.

Nun aber eine hochwichtige Frage. Wir rechneten oben zur Form der Erkenntniß im weitesten Sinne Alles, was wir aus uns selbst zum Stoff hinzugeben. Dieses ist aber mit der einheitlichen Synthesis des Gegebenen noch nicht erschöpft; es kommt vielmehr zu dieser Synthesis noch ein weiteres Moment, nämlich das Verständniß der Erfahrung. Woher weiß ich denn, daß die Gestalt, die ich jetzt in Folge jener Synthesis wahrnehme, ein Apfel, Haus, Pferd 2c. sey? Woher habe ich das Verständniß der Erfahrung? Und damit kommen wir wieder auf einen wunden Fleck der bisherigen Erkenntnißtheorie.

Das Verständniß der Erfahrung läßt sich nämlich weder aus dem Geiste, noch aus der Sinnlichkeit, noch aus der Verbindung beider erklären.

Was wir Geist nennen ist rein formale Thätigkeit. Der Geist verbindet und trennt das Mannigfaltige der Erscheinung,

schafft die Form, Gestalt, den Umriß ꝛc. eines Gegenstandes, der sich mir aufdrängt, unterscheidet auch die Vorstellung als sein Produkt von sich selbst als producirender Thätigkeit, die Vorstellung als Schranke von sich selbst als beschränktem Daseyn, und vermittelt mir so das Bewußtseyn, daß ich „etwas" sehe, was aber dieses „etwas" sey, davon erhalten wir durch die Denkthätigkeit allein keine Kunde. Ihre Arbeit ist im Vergleichen und Unterscheiden des gegebenen Inhaltes nach den verschiedensten Gesichtspunkten vollbracht, sie gibt der Vorstellung ihre Form; allein mit der Form ist uns noch nicht zugleich auch das Verständniß derselben gegeben. Ebensowenig ist dasselbe mit dem Stoffe unserer Erfahrung schon verbunden, vielmehr: Stoff und Form können gegeben seyn und wir haben doch kein Verständniß der Erfahrung. Wenn z. B. ein Laie chinesische Schriftzeichen betrachtet oder wenn ein biederer Landmann staunend die Locomotive anstarrt, da hat er eine vollständige Anschauung mit Inhalt und Form und doch kein Verständniß derselben; er kann sich dabei nichts denken. Wer daher meint, alle Erkenntniß bestehe nur aus den beiden Faktoren Verstand und Sinnlichkeit, kann nicht erklären, wie Verständniß der Erfahrung möglich seyn soll.

Jetzt dürfte uns klar geworden seyn, daß alle Erkenntniß nicht aus zwei, sondern aus drei Elementen besteht, aus Stoff, Form und Verständniß. Und gerade letzteres ist das Wesentlichste an der Erkenntniß; denn was hilft mir eine Erfahrung, wenn ich kein Verständniß derselben habe. Und da sich letzteres aus den beiden Faktoren Verstand und Sinnlichkeit allein nicht erklären läßt, so wird man es jetzt nicht mehr seltsam finden, wenn wir auf die Existenz eines dritten Faktors schließen, welcher im Erkenntnißakte uns das Verständniß der Erfahrung vermittelt, und zugleich die Möglichkeit des Irrthums erklärt. Und dieser 3. Faktor ist die Ideenassociation oder genauer der Inhalt derselben, unsere gesammte frühere Erfahrung, die in der Ideenassociation einheitlich verbunden ist. Sie ist der Maßstab, an welchem wir jede neue Erfahrung messen.

Alle Erkenntniß ist sonach eigentlich ein Produkt von vier Faktoren: Außenwelt und Sinnlichkeit, Geist und Ideenassociation. Nun fällt aber die Außenwelt ganz und gar außerhalb unseres Bewußtseyns. Sie ist zwar die Grundbedingung aller Erkenntnißmöglichkeit, fällt aber selbst nicht in unser Bewußtseyn. Wir wissen von ihr nur, daß sie der Grund der Erscheinungen in unserer Sinnlichkeit ist, die Dinge selbst dagegen nehmen wir nur mittelbar durch unsere Sinne wahr. Wir können daher in unseren Erkenntnissen eigentlich nur drei Faktoren unterscheiden: Sinnlichkeit, Geist und Ideenassociation. Aus diesen drei Faktoren aber muß jede Erkenntniß nothwendig bestehen, weil alles Erkennen auf Vergleichen beruht, mithin nothwendig drei Elemente voraussetzt: Das vergleichende Subjekt (Geist — Form), das zu vergleichende Objekt (Sinnlichkeit — Stoff), das gleichartige Medium der Vergleichung (die frühere Erfahrung in unserer Ideenassociation — Verständniß).

Es ist daher nicht zufällig, sondern nothwendig, daß in jedem Erkenntnißakte drei und nicht bloß zwei Faktoren thätig seyen, und der Grund hiervon liegt in der Eigenthümlichkeit unseres Denkens und Erkenntnißvermögens. —

Endlich muß ich noch bemerken, daß Stoff und Form keinesweges für sich, getrennt, irgendwelche Realität haben. Sie sind vielmehr nur Produkte unserer unterscheidenden Thätigkeit also Unterschiede, unterliegen mithin dem Gesetze der Coexistenz, und können an jeder Erkenntniß nur der Potenz nach vorhanden seyn (coexistiren) oder wie Reinhold sich über Stoff und Form der Vorstellung äußert (Theorie des Vorst. verm. S. 235): „Stoff und Form machen nur durch ihre Vereinigung die Vorstellung aus, und lassen sich nicht von einander trennen, ohne daß die Vorstellung selbst aufgehoben würde." Beide haben daher nur in, für und durch unser Denken Realität, und lassen sich an jedem Erkenntniß unterscheiden, aber nicht getrennt vorstellen. —

Ich beginne nun nachzuweisen, daß die Ideenassocia-

tion zu aller Erkenntniß das Medium der Vergleichung liefert, d. h. daß unsere frühere Erfahrung, welche eben den Inhalt der Ideenassociation bildet, der Maßstab ist, an dem wir jede neue Erfahrung messen. Dieses erhellt zunächst aus folgenden Thatsachen:

Es ist allbekannt und erneut sich jeden Augenblick, daß wir Jemand, den wir schon einmal oder öfter gesehen, wenn wir ihn wiedersehen, wiedererkennen. Diese Thatsache ist nur erklärlich, wenn wir die Wahrnehmung jener Person mit unseren früheren Erfahrungen verglichen, wenn also bei diesem Wiedererkennen unsere Ideenassociation, deren Inhalt ja unsere gesammte bisherige Erfahrung ist, das Medium der Vergleichung geliefert hat. Woher sollte ich sonst wissen, daß diese Erscheinung der Herr NN. ist, wenn ich ihn nicht früher schon einmal gesehen und jetzt durch meine Sinneswahrnehmung an diese frühere Vorstellung erinnert worden wäre, beide verglichen und als identisch befunden hätte?

Ein anderes gar zierliches Beispiel habe ich aus dem Munde eines bekannten Philosophen vernommen: Wenn ein Kind zu Hause einen Hund Namens Caro hat, und einen anderen Hund sieht, so sagt es nicht, das ist auch ein Hund, sondern das ist auch ein Caro. Man sieht hier wieder deutlich, daß das Kind die neue Erfahrung mit seinen früheren verglichen. Ebenso ruft derjenige, der zum ersten Male ein Zebra sieht, begeistert aus: Ach, das ist ein schönes Pferd! — Auch hier war die individuelle Erfahrung der Maßstab. Er hielt das Zebra eben für dasjenige, was ihm in seiner Erfahrung in der Aehnlichkeit am nächsten kam.

Immer vergleicht jeder Mensch seine Wahrnehmungen wie auch die Ansichten eines Anderen mit seiner individuellen Erfahrung. Wenn z. B. eine Dame sagt: „Fräulein, Ihr Hut ist sehr hübsch gemacht; meiner ist minder gut gelungen", so liegt in diesem „meiner" das offene Geständniß, womit die betreffende Dame ihre Wahrnehmung verglichen hat. Wer sich die Mühe geben will, bei Gesellschaften auf das Gespräch der

Leute zu merken, kann es zwischen jedem Worte herausfinden, daß jeder Alles, was er sieht und hört, mit seiner Individualität vergleicht, daß seine individuelle Erfahrung (Ideenassociation) der Maßstab ist, an dem er Alles, was um ihn her vorgeht, prüft und sich verständlich macht.

Ein ganz evidenter Beweis hierfür aber ist, daß, wenn unsere Ideenassociation keine ähnliche Erfahrung enthält, wir unfähig sind, die neue Erfahrung zu verstehen. Die Ideenassociation kann uns eben dann kein Medium zur Vergleichung liefern, und wir können zwar unsere Anschauung von unserem Selbst unterscheiden und dadurch wissen, daß wir eine Anschauung haben: allein wir können sie an keiner anderen, uns bereits bekannten Erfahrung vergleichen und haben daher kein Verständniß derselben. Wir gestehen es dann sogar offen zu, den betreffenden Gegenstand nicht zu kennen oder das Gesagte nicht zu verstehen. Wer z. B. nie ein Tellurium gesehen, wird sich auch nichts bei dieser Erscheinung denken können, und wird gestehen müssen, dieses Ding kenne er nicht, oder er fängt an zu rathen und hält es für dasjenige, was ihm in seiner Erfahrung in der Aehnlichkeit am Nächsten kommt. Ebenso weiß jedermann aus eigener Erfahrung, auf welch' seltsame Vorstellungen uns ein Wort, das wir zum ersten Male hören und nicht verstehen, bringen kann. Dieses ist gewiß ein augenscheinlicher Beweis dafür, daß alles Verständniß der Erfahrung nur durch Vergleichung mit unseren früheren Erfahrungen zu Stande kommt, daß also das Verständniß der Erfahrung ganz und gar abhängt von unserer Ideenassociation.

Genug, wir sehen deutlich, daß die Ideenassociation das Medium zum Erkenntnißakt liefert, und wo sie ein solches nicht beischaffen kann, kommt kein Verständniß also auch keine Erkenntniß der Erfahrung zu Stande. Es kann der Maßstab unserer Erkenntniß auch nur aus der bisherigen Erfahrung genommen werden. Denn jede neue Wahrnehmung ist für mich vorerst noch etwas Unbekanntes. Würde

ich nun diesen unbekannten Gegenstand mit einem anderen unbekannten Objekt vergleichen, so müßte das Resultat dieser Vergleichung nothwendig ebenfalls ein negatives werden, oder vielmehr es würde aus dieser Vergleichung überhaupt nichts folgen, ich käme mithin zu keiner Erkenntniß. Daher kann ich Unbekanntes nur durch Vergleichung mit Bekanntem, das ich schon aus früheren Erfahrungen kenne, erkennen. Dann darf aber der neue Gegenstand kein absolut, sondern nur ein relativ Unbekanntes seyn, da sonst nach dem Gesetze der Gleichartigkeit wieder keine Erkenntniß möglich wäre. Der neue Gegenstand muß daher nothwendig mit unseren früheren Erfahrungen verwandt, er muß mit denselben in gewissen Beziehungen gleichartig seyn und so ist es auch. Gemeinschaftliche Vergleichungspunkte zwischen unseren früheren und jeder neuen Erfahrung sind immer vorhanden, weil alle neue Erfahrung dadurch, daß sie nur durch unsere bestimmt modificirten Sinne in unser Bewußtseyn eingehen kann, nothwendig mit allen früheren Erfahrungen desselben Sinnes homogen wird, und sich daher Vergleichungspunkte bei aller Verschiedenheit der neuen Erfahrung doch in den früheren vorfinden müssen. Die Dinge richten sich eben nach unseren Vermögen und nicht diese nach den Dingen. Daher kann nichts absolut Neues und Unbekanntes den Weg zu unserer Seele finden; immer werden und müssen gleichartige Beziehungspunkte schon in uns vorhanden seyn. Ich nenne dieses aus dem Wesen der menschlichen Organisation abgeleitete Gesetz: Das Gesetz der apriorischen Verwandtschaft oder Gleichartigkeit aller Wahrnehmungen desselben Sinnes oder kurz das Gesetz der Homogenität.

Aus dem eben gewonnenen Resultat: Die Ideenassociation vermittelt uns das Verständniß der Erfahrung, folgt:

Der Mensch liest nur so viel aus den Dingen heraus, als er in die Dinge hineindenkt, und auf Grund seiner Ideenassociation in dieselben hineindenken muß.

Denn da ich jede neue Erfahrung nur durch Vergleichen mit meinen früheren Erfahrungen verstehen lerne, so hängt mein Verständniß der Wahrnehmungen auch ganz von meiner bisherigen individuellen Erfahrung ab, und ich kann aus der vorliegenden Empfindung nicht mehr herauslesen, als meine Ideenassociation mir zur Vergleichung bietet. Darum hört auch mein Verständniß auf, wenn sich keine Vergleichungspunkte in meiner Ideenassociation finden.

Jeder liest also Anderes aus den Erfahrungen, die er macht, heraus, weil er Anderes in dieselben hineindenkt, da in jedem die Ideenassociation individuell verschieden ist. Jeder mißt mit seinem Maßstab, daher ein alter Spruch: „So viel Köpf', so viel Sinn'." So versteht jeder die Bibel anders und jede Irrlehre beruft sich auf dieselbe. Und was hat man z. B. nicht schon Alles aus der Natur herausgelesen? Selbst in den Sternen wollte der einzelne Mensch schon seine Schicksale lesen! Und jeder las Anderes aus ihrer Constellation heraus. So sagt uns jedes Experiment nur so viel, als wir in dasselbe hineindenken, und die ganze Physik ist ein imposantes Beispiel, wie der Mensch seinen Geist in die Natur hineinspiegelt.

Wenn aber alles Erkennen in Folge der Einwirkung der Ideenassociation auf den Erkenntnißakt einen specifisch individuellen Charakter bekommt, da werden wir uns bekümmert fragen: Ja, ist dann noch Wissenschaft möglich? Und ich muß gestehen, eine Wissenschaft im Sinne des Dogmatismus ist nicht möglich, wohl aber Wissenschaft im Sinne des Kriticismus. Denn allerdings gibt es dann keine objektive, wohl aber eine subjektive Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, zwar keine absolute Philosophie und Wissenschaft, wohl aber menschliche Philosophie und menschliche Wissenschaft, gegründet auf das Allgemein-Menschliche in unseren eigenthümlichen sinnlichen und geistigen Vermögen, mit denen der Mensch die Welt auffassen muß. Die Formen der Sinnlichkeit wie des Denkens und Erkennens, und daher aller Erfahrung in unserem

Bewußtseyn, sind für alle Menschen dieselben, in uns Allen muß der gleiche Geist thätig seyn, wenn wir Menschen genannt werden sollen. Alle denken und erkennen wir in derselben Weise, die Gesetze des Denkens und Erkennens gelten für Einen, wie für Alle. Es gibt daher allgemein-menschliche Wahrheiten, und Wissenschaft ist möglich als Theorie des (subjektiv) Allgemein-nothwendig-gültigen.

Wenn die Ideenassociation uns das Verständniß der Erfahrung vermittelt, so folgt daraus, daß ohne Ideenassociation kein Verständniß der Erfahrung möglich, letzteres mithin bereits eine gewisse Entwicklung der ersteren voraussetzt.

Blicken wir auf das Leben des Menschen in den ersten Zeiten der Kindheit, so sehen wir diesen Satz bestätigt. So lange in den Kindern die Ideenassociation nicht einiger Maßen ausgebildet ist, haben sie kein Verständniß dessen, was sie wahrnehmen. Sie schauen blöde in die Welt hinein, und denken sich nichts oder nicht viel dabei. Es geht ja uns gerade so, wenn wir etwas sehen, wofür sich kein Analogon in unserer Ideenassociation findet; dann haben wir auch eine Sinneswahrnehmung, aber kein Verständniß derselben. Die Bestimmtheit für unser Bewußtseyn erhält der Inhalt dieser Sinneswahrnehmung erst dann, wenn uns irgend jemand aus dem bereits Bekannten die neue Erscheinung erklärt. Ohne Ideenassociation ist also kein Verständniß der Erfahrung möglich, und darum spricht man den Kindern bis zu einem gewissen Alter mit Recht die Vernunft und Zurechnungsfähigkeit ab.

Unser Erkenntnißvermögen entwickelt sich somit erst in Folge wiederholter Erfahrungen, und nicht auf einmal lernen wir das, was um uns vorgeht, verstehen. Zunächst dürfte sich im Kinde wohl das Bewußtseyn entwickeln, indem es in Folge der Nöthigung, die in jedem möglichen Inhalt des Bewußteyns liegt, unwillkührlich darauf verfallen muß, seine Beschränkung von sich selbst als beschränktem Wesen zu unterscheiden. Da aber dieses Unterscheiden ein vollständig unbewußter Vorgang ist, von dem wir erst durch angestrengte Reflexion Kunde erhalten,

so dauert es erklärlich lange, bis das Kind nur einiger Maßen Uebung in demselben erlangt. Es muß sich ja erst allmählich daran gewöhnen, auf einen vorhandenen Reiz in dieser Weise zu reagiren, kurz auch das Vergleichen und Unterscheiden muß erst erlernt werden. Es gehört daher schon ein gewisser Grad von Fertigkeit dazu, bis das Kind nur dunkel den Inhalt seines Bewußtseyns von anderen gleichartigen früheren Inhalten desselben zu unterscheiden vermag und dadurch ein Verständniß der Erfahrung gewinnt. Eine klare, bestimmte und sichere Unterscheidung wird erst nach Jahre langer Uebung möglich seyn, da all' dieses erst allmählich erlernt werden muß.

Man könnte nun fragen: wie entwickelt sich denn die Ideenassociation? Wann ist sie so weit entwickelt, daß wir an ihrer Hand unsere Erfahrungen verstehen können, kurz wann beginnt denn das Verständniß der Erfahrung d. h. die eigentliche Erkenntniß; denn das bloße Anstarren ist noch keine Erkenntniß. Dieses will ich jetzt erläutern.

Wir haben oben gehört: Alle Ideenassociation beruht auf Vergleichen; alles Bewußtseyn und Denken ist aber Vergleichen: somit beginnt die Ideenassociation mit dem Bewußtseyn und Denken. Wir haben aber wiederum gehört: die Sinneswahrnehmung wird nur verhältnißmäßig, je nachdem sie mehr oder minder klar und deutlich unterschieden wurde, reproducirt. Ich habe auch darauf hingewiesen, daß selbst bei dem gereiften Menschen verhältnißmäßig wenig mit Bestimmtheit in die Ideenassociation aufgenommen wird, und daß Vieles, was nur flüchtig verglichen wurde, auch nur dunkel und verschwommen reproducirt werden kann. Um so mehr ist dieses bei Kindern der Fall. Das Unterscheiden muß ja erst erlernt werden; daher wird die Ideenassociation in unserer frühesten Jugend noch sehr chaotisch und ununterschieden seyn, da wir im Unterscheiden noch nicht die Gewandtheit besitzen, die wir in späteren Jahren durch Uebung allmählig erst erlangen. Und da wir ferner aus den Dingen nur so viel herauslesen können, als wir in dieselben hineindenken durch die Vermittlung der Ideenassocia-

tion, so ist es auch sehr erklärlich, warum unsere ersten Erkenntnisse noch außerordentlich spärlich und ebenso dunkel und chaotisch wie die Ideenassociation selbst sind. Kinder können daher erst allmählig ein Verständniß der Erfahrung gewinnen, weil ihre Ideenassociation erst nach und nach die Sinneswahrnehmung bestimmter und deutlicher reproducirt, entsprechend der Fertigkeit, die wir durch Uebung allmählig im Unterscheiden erlangen. Wir können daher eigentlich nicht sagen, wann die Erkenntniß beginne: Bewußtseyn, Ideenassociation und Erkenntniß entwickeln sich wechselseitig unbewußt und unwillkührlich, allmählig vom ersten Augenblick an. Es ist ein Entwicklungsproceß, der unser ganzes Leben hindurch dauert, und beständig schauen wir die Welt mit anderen Augen an, weil wir beständig Andere werden, beständig lesen wir Anderes aus den Dingen heraus, weil wir Anderes in dieselben hineindenken.

Daraus glaube ich, erklärt sich auch sehr einfach, warum wir von unserer frühesten Jugend durchaus keine Erinnerung mehr haben. Wir haben damals eben noch kein und später doch noch sehr wenig Verständniß der Erfahrung gehabt. Wir mußten erst vergleichen und unterscheiden lernen. Der Inhalt unserer Ideenassociation war dem entsprechend ein wenig unterschiedener, chaotischer, aus dem wir uns erst allmählig herausarbeiten mußten. Das Fehlen der Erfahrungen unserer Kindheit in der Ideenassociation darf uns daher nicht wundern. Was eben nicht klar und bestimmt unterschieden wurde und in bestimmter Form in unsere Ideenassociation aufgenommen wurde, kann auch nicht bestimmt reproducirt werden. Daher haben wir wohl dann und wann dunkle Erinnerungen aus jener Zeit, vermögen sie aber nicht mehr von anderen gleichartigen Inhalten des Bewußtseyns zu unterscheiden. Was wir in unserer Jugend erlebt, ist nicht verloren gegangen; es wird reproducirt, kann aber nicht mehr unterschieden werden.

Wir haben jetzt gezeigt, wie Verständniß der Erfahrung

möglich sey; jetzt werden wir zeigen, wie Irrthum möglich ist.

Der vorhin dargelegte Einfluß der Ideenassociation auf den Erkenntnißakt wird nämlich nur zu oft verhängnißvoll, indem er uns in Täuschungen aller Art verwickelt. Z. B.: Es ist gewiß schon jedem von uns begegnet, daß wir gedankenvoll auf der Straße an jemand vorübergingen, plötzlich aufblickten, in einem Vorbeigehenden einen Bekannten zu sehen glaubten und ihn grüßten. Wenn nun der Gegrüßte uns zögernd dankt und wir näher zusehen, so bemerken wir, daß wir einen ganz fremden Menschen gegrüßt und mit einem Bekannten verwechselt haben. Und das war Alles das Werk eines Augenblicks. Was ging aber unterdessen in unserem Inneren vor? Wie kamen wir dazu einen ganz fremden Menschen für einen Bekannten zu halten?

Offenbar muß dieser Verwechslung folgender innerer Vorgang zu Grunde liegen: 1) wir müssen das Bild des Vorübergehenden verglichen haben mit dem Bilde jenes Bekannten, sonst wäre es nicht möglich gewesen, ihn mit demselben zu verwechseln. Es muß also auch unsere Ideenassociation hier thätig gewesen seyn und uns das Bild des Freundes reproducirt haben, und dieses muß dann das Medium der Vergleichung gewesen seyn; 2) mußten wir bei dieser Vergleichung eine solche Aehnlichkeit zwischen beiden Vorstellungen gefunden haben, daß wir beide im ersten Augenblick verwechselten und für identisch hielten; 3) bei näherer Vergleichung aber sahen wir, daß zwischen beiden Vorstellungen doch Unterschiede beständen, und der Gegrüßte der vermeinte Freund nicht sey.

Wir sehen nun weiter, daß nichts gewöhnlicher ist, als solche Täuschungen und Verwechselungen. Namentlich unterliegen wir denselben des Nachts. Was sehen wir da nicht alles in einem Gebüsch! Bald meinen wir einen Jäger zu sehen, dann ein Wild, abergläubische und ängstliche Leute aber sehen gar in jedem Baum einen Riesen oder ein Gespenst oder einen Räuber, der auf sie zukommt. In jedem Geräusch hören sie

Hufschlag oder das wilde Heer, das in der Nähe vorüberzieht. Ja wir brauchen gar nicht abergläubisch und nicht ängstlich zu zu seyn: Wenn wir Nachts beim Schein der Lampe im einsamen Zimmer studiren und manchmal in Gedanken versunken den Kleiderhalter anstarren, da meinen wir oft im Halbdunkel gar seltsame Gestalten zu sehen, bis wir uns erinnern, daß dieses unser Rock sey.

In dieselben Täuschungen verfallen wir, wenn wir bestimmen sollen, was ein Gegenstand sey, den wir in weiter Ferne wahrnehmen. Die Kühe auf der Alm halten wir für Gemsen und umgekehrt.

Noch mehr ist dieses der Fall bei psychisch aufgeregten Personen. Was glauben Kranke z. B. in ihrer Fieberhitze nicht alles zu sehen! Ja man braucht gerade nicht krank zu seyn: das Mädchen das am Fenster den Geliebten erwartet, glaubt in jedem, der um die Ecke biegt, ihn schon zu sehen.

Selbst bei vollster Gemüthsruhe täuschen wir uns. Manche alte Dame erblickt in einem zottigen kleinen Hündchen zu ihrer Verwunderung plötzlich ihren „Ami" und sieht ihren Irrthum erst ein, wenn das Hündchen auf ihr Zurufen nicht achtet.

Und diese Täuschungen kommen nicht bloß beim Gesichtssinn, sondern bei allen Sinnen vor. Wenn wir z. B. einen Bekannten erwarten, glauben wir in jedem Geräusch schon den Fußtritt desselben zu vernehmen u. dergl. Ja auch bei rein logischen Untersuchungen sind wir solchen Verwechslungen fast in noch höherem Grade ausgesetzt. So verwechseln wir z. B. die Begriffe Raum, Ausdehnung, Ort rc. oder Zeit, Veränderung, Bewegung rc.

Betrachtet man nun die Sache näher, so zeigt es sich, daß wir uns über dergleichen Verwechslungen und Täuschungen eigentlich gar nicht wundern dürfen. Wenn ich z. B. einen fremden Menschen mit einem Bekannten von mir verwechselte, so war dieses ganz natürlich. Ich mußte ja das Bild des Vorübergehenden mit meinen früheren Erfahrungen vergleichen, um zu einem Verständniß meiner Sinneswahrnehmung zu gelangen.

Meine Ideenassociation reproducirte mir nun das Bild meines Freundes, und wenn ich dann beide Vorstellungen für identisch hielt, und so den Fremden mit meinem Bekannten verwechselte, so war dieses eigentlich gar nicht zu verhindern; ich hatte ja nicht Zeit genug, um durch eine genaue Vergleichung auf die zwischen beiden Vorstellungen bestehenden Unterschiede aufmerksam zu werden, und mußte daher nothwendig vorerst beide für identisch halten, da mir die unterscheidenden Merkmale beider erst später durch weiteres Vergleichen zum Bewußtseyn kamen.

Erwägen wir ferner, daß wir jede neue Erfahrung nur durch Vergleichung mit den früheren und Subsumirung unter dieselben erkennen, daß also bei jeder Erkenntniß der Inhalt unserer Ideenassociation den Maßstab der Vergleichung bildet, so ergibt sich, daß eigentlich jede Erkenntniß ursprünglich auf einer solchen Täuschung oder Verwechslung beruhen muß, weil nothwendig bei jeder derartigen Vergleichung, also bei allem Erkennen ein Zeitpunkt vorkommen muß, wo wir die beiden zu vergleichenden Vorstellungen noch nicht unterschieden haben und noch für identisch halten, da wir uns der unterscheidenden Merkmale noch nicht bewußt geworden sind. *Jede Erkenntniß beruht somit ursprünglich auf einer Täuschung*, und da diese Täuschung nothwendig bei aller Erkenntniß vorkommen muß, so haben wir hiermit ein wissenschaftliches Gesetz, welches wir das *Gesetz der Pseudoidentität* nennen wollen, da wir in diesem Stadium der Erkenntniß zwei an sich verschiedene Vorstellungen vorerst fälschlich für identisch halten, weil wir uns ihrer unterscheidenden Merkmale erst später bewußt werden.

Das *Gesetz der Pseudoidentität* lautet hiermit:

Alle Dinge erscheinen uns bei erster oder oberflächlicher Vergleichung identisch mit denjenigen gleichartigen Vorstellungen unserer früheren Erfahrung (Ideenassociation), mit welchen wir sie verglichen haben. (Vgl. auch Ulrici, System der Log. S. 71 f.)

Häufig kommen wir über dieses Stadium rasch hinweg, indem unsere vergleichende Denkthätigkeit alsbald die unterscheidenden Merkmale zwischen beiden Vorstellungen entdeckt und so

beide als zwei verschiedene Vorstellungen unterscheidet. Dann wissen wir gar nicht, daß wir dieses Stadium durchlaufen mußten. Oft aber bleiben wir in demselben hängen, entweder aus eigener Schuld in Folge flüchtiger und nachlässiger Vergleichung, oder ohne unsere Schuld, wenn der Gegenstand zu rasch an uns vorüberzieht oder wir ihn wegen der Verschwommenheit der Erscheinung z. B. bei weiter Entfernung, bei Dunkelheit u. s. w. mit bestem Willen nicht näher unterscheiden können. Bemerken wir dann später die Verwechslung, so sagen wir: „Wir haben uns getäuscht, wir haben geirrt."

Wie ist es nun möglich den Inhalt einer Empfindung mit dem Inhalt einer Ideenassociation zu verwechseln? Offenbar geschieht dieses im Stadium der Pseudoidentität und ich habe nun die Möglichkeit dieser Verwechslung zu erklären. Sie beruht einfach darauf, daß unser Denken wirklich außer Stande ist, eine äußere Einwirkung sofort von dem Inhalt einer Ideenassociation zu unterscheiden.

Jede Empfindung repräsentirt sich nämlich unserem Bewußtseyn als Schranke und Negation des Ich, die uns veranlaßt unseren jetzigen Zustand mit dem früheren zu vergleichen und dadurch der Empfindung als Grund unserer Veränderung bewußt zu werden. Genau dasselbe geschieht auch durch jede Vorstellung der Ideenassociation. Auch diese drängen sich uns auf, indem jede Vorstellung, an welcher wir gerade eine Sinneswahrnehmung oder irgend eine andere Vorstellung vergleichen, unwillkührlich andere Vorstellungen, mit denen sie durch tertia comp. verbunden, uns ins Gedächtniß zurückruft und wir uns so in unserer Ideenassociation ebenso gefangen finden, wie in einer äußeren Anschauung. Zwischen einem Inhalt der Ideenassociation und der Empfindung besteht daher nur ein quantitativer und kein qualitativer Unterschied. Dazu kommt nun, daß ich von ersterem ganz absehen kann, da es mehr das Interesse als die Intensität ist, was mich veranlaßt, mich mit dieser oder jener Vorstellung zu beschäftigen. Ja es liegt sogar in meiner

Freiheit von der Außenwelt ganz zu abstrahiren und meine Aufmerksamkeit auf mein Inneres zu concentriren, wie z. B. beim Studiren, und so verschwindet auch dieser quantitative Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung zur Bedeutungslosigkeit. Außerdem haben wir ja gewöhnlich gar kein Bewußtseyn von demselben, wenn wir nicht ausdrücklich darauf reflektiren.

Der Inhalt einer Empfindung und einer Ideenassociation läßt sich also a priori gar nicht unterscheiden, da im ersten Augenblick kein Unterschied zwischen beiden besteht und dieser erst später sich uns aufdrängt. Der Inhalt einer Ideenassociation nämlich läßt sich mit Freiheit verändern. Wir brauchen nur zu wollen und können ein anderes Bild an die Stelle des früheren schaffen, können ihn also spontan verändern. Nicht so den Inhalt einer Empfindung. Dieser wird uns aufgedrungen und läßt sich durch die Spontaneität unseres Denkens nicht willkührlich ändern, sondern wir müssen ihn hinnehmen, wie er uns gegeben ist. Der Unterschied beider Inhalte des Bewußtseyns kommt uns daher erst zum Bewußtseyn, wenn wir spontan an unserer Vorstellung etwas ändern wollen und nun merken, daß die Vorstellung eigenmächtig beharrt und sich nicht willkührlich gestalten läßt, und jetzt erst sind wir genöthigt, vermöge des Gesetzes der Causalität, unsere Vorstellung als Wirkung auf eine äußere Ursache zu beziehen.

Dazu kommt noch ein anderer Punkt. Wenn nämlich unser Denken den Inhalt einer Empfindung mit dem einer Ideenassociation verwechseln können soll, so müssen beide Inhalte auch eine gewisse Verwandtschaft haben, da sonst eine Verwechslung nicht denkbar wäre. Und so ist es auch. Jede neue Erfahrung ist mit allen früheren desselben Sinnes a priori homogen, da unsere Sinne sich nicht nach den Dingen, sondern die Dinge sich nach unseren Vermögen richten müssen. Wir sehen mit *unseren* Augen, in *unseren* sinnlichen Vermögen spiegeln sich die Dinge, daher die apriorische Gleichartigkeit aller Wahrnehmungen desselben Sinnes.

Und damit ist die Möglichkeit einer Verwechslung des

Inhaltes einer Empfindung mit dem einer Ideenassociation vollständig erklärt. Sie ist nicht nur nichts Auffallendes, sondern etwas ganz Natürliches, ja Gebotenes. Denn beide Inhalte unterscheiden sich an und für sich durch nichts von einander; erst wenn wir mit Spontaneität etwas an diesem Inhalt verändern wollen, kommt uns der Unterschied beider zum Bewußtseyn. Es ist daher für unser Denken gar kein Grund vorhanden, einen vorschwebenden Inhalt a priori für den Inhalt einer Empfindung zu halten, es muß ihn vielmehr vorerst nothwendig für den Inhalt einer Ideenassociation, für etwas schon Bekanntes halten, da er mit allen früheren Erfahrungen durchaus homogen ist und sich nicht sofort von denselben unterscheiden läßt. —

Eine andere Frage ist nun: Wie ist es möglich, daß durch den Inhalt einer Empfindung unsere Ideenassociation in Bewegung gesetzt werde, da derselbe ja mit unseren früheren Erfahrungen noch nicht durch tertia comp. verbunden seyn kann?

Die Antwort hierauf ergiebt sich aus dem Gesetz der Homogenität. Alles was in unser Bewußtseyn eingeht, ist nach diesem Gesetze ja mit allen früheren Erfahrungen desselben Sinnes bereits homogen, daher auch a priori auf Grund unserer Organisation, also von Natur aus schon, mit allen gleichartigen früheren Erfahrungen durch tertia comp. verbunden, obwohl es noch nie mit denselben verglichen wurde. Jede neue Erfahrung muß daher gleichartige Vorstellungen ebenso erwecken, wie irgend eine andere, die bereits längst in unsere Ideenassociation aufgenommen wurde.

Daher kommt es auch, daß uns die gleichartigen Merkmale neuer Erfahrungen immer früher zum Bewußtseyn kommen, als die unterscheidenden. Erstere sind ja das Band zweier Vorstellungen und daher der Ausgangspunkt für unsere Vergleichung.

Manche wichtigen psychischen Erscheinungen dürften aus dem Stadium der Pseudoidentität, welches jede menschliche Er-

kenntniß durchlaufen muß, ihre natürliche Erklärung finden. So vor allem dasjenige, was man gewöhnlich unter dem Namen Sinnestäuschungen versteht. Die Sinne täuschen uns nie, weil sie nicht urtheilen. Sie haben weder Willen noch Erkenntniß, sie sind ein mechanisches Werkzeug, das blind den Gesetzen gehorcht, welche die Natur in sie gelegt. An Sinnestäuschungen zu glauben ist barer Sensualismus. Sie vermitteln uns bloß den Stoff unserer Erfahrungen, wie sie ihn empfangen und nach den ihnen von der Natur vorgeschriebenen Gesetzen empfangen müssen. Was wir aus dem Stoff machen, ist lediglich unser Werk, und wir lesen nichts aus den Dingen heraus, was wir nicht vorerst in dieselben hineingelegt haben.

Es gibt daher keine Sinnestäuschungen, sondern dasjenige, was man fälschlich so genannt hat, sind nichts anderes als Pseudoidentitätsschlüsse. So täuscht mich nicht mein Auge, wenn ich einen Fremden für einen Bekannten oder nachts einen Baum für einen Riesen anschaue, es täuscht mich nicht mein Ohr, wenn ich das Miauen des Katers halbschlaftrunken für den Ruf des Nachtwächters halte, sondern derjenige, der sich täuscht, bin ich selber, und die Schuld an der Täuschung tragen nicht die Sinne, sondern sie liegt im Erkenntnißakt.

Vielleicht wäre hier auch ein Streifzug in das Gebiet der sog. Nachtseite des menschlichen Lebens nicht ohne Ausbeute. So dürfte sich das sog. Gespenstersehen mannigfach leicht aus Psodoidentitätsschlüssen enträthseln lassen. Wenn z. B. ein altes, Geistergeschichten volles Mütterlein nachts in den Keller kommt und ihren im finstern Winkel sitzenden Kater mit seinen leuchtenden Augen für ein Gespenst oder gar für den leibhaftigen Gottseybeiuns hält, so liegt darin gewiß nichts wunderbares, da ja der Mensch aus seinem Erfahrungsstoff machen kann, was er will resp. auf Grund seiner Ideenassociation machen muß. Das Verständniß der Dinge ist uns mit dem Inhalt der Empfindung noch nicht gegeben

und was der Mensch aus den Dingen herausliest, muß er in Folge seiner eigenthümlichen Organisation erst in dieselben hineindenken. Es ist daher sehr erklärlich, warum die abergläubische Alte ihren Kater für den Teufel hielt. Sie hatte ja ihre Ideenassociation mit dergleichen Bildern geschwängert, die Ideenassociation aber liefert das Medium zu jedem Erkenntnißakt. Abergläubische Leute wollen ja Gespenster sehen, sie gehen mit Gespenstergedanken schwanger. Wenn sie nun solche wirklich zu sehen glauben, kommt nur die Ideenassociation zu ihrem Rechte und sie dürfen sich darob ja nicht beklagen. Bemerkenswerth ist dagegen, daß der Unerschrockene, der sich alles Verdächtige genau ansieht, gewöhnlich keine Gespenster sieht. Natürlich! Das Unterscheiden ist ja, wie wir gleich hören werden, die Erlösung aus den fatalen Täuschungen eines Pseudoidentitätschlusses.

Aehnlich erklären sich sehr einfach verwandte Erscheinungen, wie z. B. die Todtengesichte der Sterbenden. Ich war z. B. bei einer Sterbenden, um deren Bett die Verwandten standen. Plötzlich meinte diese, ihre verstorbenen Schwestern zu sehen, welche kämen um sie abzuholen. Den umstehenden Frauen wurde es unheimlich zu Muthe, allein dieser Fall dürfte sich ganz einfach aus dem bisher Abgehandelten erklären. Warum sollte die alte Frau mit ihren brechenden Augen, deren ganzer Sinn auf die nahe Auflösung gerichtet war, in den umstehenden Verwandten nicht ihre Schwestern haben sehen können? Der Mensch kann ja aus seinem Erfahrungsstoff machen, was er will, resp. muß: jeder versteht die Erfahrung so, wie er sie auf Grund seiner Ideenassociation verstehen muß. —

Doch ich wollte dieses nur andeuten. Ich glaube nun zur Genüge gezeigt zu haben, wie sich aus dem Einfluß der Ideenassociation auf den Erkenntnißakt nicht bloß das Verständniß der Erfahrung, sondern auch die Täuschungen, Störungen und Verirrungen des Erkennens höchst einfach erklären lassen, und hiermit ist die Frage, wie Irrthum möglich sey, gelöst. Wir haben auch gesehen, daß der Irrthum ein verschuldeter oder

unverschuldeter seyn kann, ja daß er niemals absolut unmöglich ist, da alle Erkenntniß nothwendig das Stadium der Pseudoidentität durchlaufen muß. Und damit haben wir den alten Satz „errare humanum“ „Irren ist etwas allgemein Menschliches“ bestätigt gefunden.

Wir können nun aber im Stadium der Pseudoidentität nicht stehen bleiben, und die Frage die wir jetzt zu lösen haben ist: Wie ist Wahrheit möglich? oder: Wie werden wir aus der Pseudoidentität erlöst?

Es kommt im Leben häufig vor, daß z. B. ein Schwärmer in jedem schönen Mädchen sein Ideal verwirklicht zu sehen glaubt. Diesen Wahn hegt er so lange, bis er etwas merkt — den Unterschied.

Erwägen wir diese schlichte Erfahrung aus dem Alltagsleben, so finden wir den Weg, der uns aus dem Stadium der Pseudoidentität herausführt. Aus diesem Irrthum werden wir erlöst durch Unterscheiden. Der Unterschied ist das Resultat des Vergleichens, das Resultat jedes vollendeten Erkenntnißaktes. Wie das Vergleichen der Ausgangspunkt, so ist das Unterscheiden der Endpunkt jener Entwicklung, welche jede Erfahrung im Erkenntnißakte durchzumachen hat. Zwischen beiden Punkten aber steht das Stadium der Pseudoidentität. —

So kommen wir durch Irrthum zur Wahrheit. Durch Unterscheidung wird der Schein überwunden. Die Wahrheit ist das Ende der Erkenntniß; aber häufig bleiben wir im Stadium der Pseudoidentität stecken. Der Irrthum ist also zwar nie absolut unmöglich, weil er seinen Grund in der eigenthümlichen Organisation des Menschen hat, aber es ist dem Menschen auch nicht bestimmt, daß er fortwährend nothwendig irre, sondern es ist ihm die Möglichkeit gelassen, durch genaues Unterscheiden den Irrthum zu überwinden und zur ersehnten Wahrheit zu gelangen. —

Ich gehe nun daran, das Ergebniß der ganzen Abhandlung zusammenzufassen und eine kurze, übersichtliche Darstellung des Erkenntnißaktes zu geben. Alles Erkennen, sahen wir, ist

das Resultat einer Entwicklung und durchläuft, wie jede Entwicklung mehrere Phasen. Demnach löste sich uns die Frage: Wie entsteht aus der rein sinnlichen uns noch unbewußten Empfindung die bewußte Vorstellung und Erkenntniß des Gegenstandes, der auf uns wirkt? in folgender Weise:

Die sinnliche Empfindung wird durch drei Stadien hindurch zur bewußten Vorstellung entwickelt:

I. Das Stadium der Empfindung. Alle sinnliche Erkenntniß beginnt, wie die Physiologie uns lehrt, damit, daß ein Reiz auf unsere Sinnlichkeit wirkt und den Sinnesnerven in schwingende Bewegung versetzt, die sich bis ins Gehirn fortpflanzt. Ueber diesen rein physischen Vorgang haben uns die Physiologen des Näheren aufzuklären. — Jeder solcher Reiz ruft nun eine dem betreffenden Sinnesnerven entsprechende Empfindung hervor und enthält hiermit eine Veränderung unseres Daseyns, also eine Veranlassung unseren jetzigen Zustand mit dem früheren zu vergleichen und so dieser Empfindung als Ursache der Veränderung uns bewußt zu werden. Dieses geschieht dadurch, daß wir die Empfindung von unserem Selbst unterscheiden, d. h. sie zum Gegenstand einer Vorstellung machen. In dieser Empfindung hat der Geist also ein Objekt, an dem er seine Formen verwirklichen kann, welches die Denkthätigkeit zur weiteren Vergleichung und Unterscheidung anregt. Wir haben nun einen Stoff der Erkenntniß gewonnen. Dieser Stoff muß aber, um erkannt werden zu können erst geformt werden und so ergibt sich als

II. Stadium: das Stadium der Gestaltung des Erfahrungsstoffes, in welchem wir den Inhalt der Empfindung in sich unterscheiden, ihm die Form des Bewußtseyns geben ꝛc. Kurz es ist dieses jene Entwicklungsphase, in welcher der Erfahrungsstoff seine einheitliche Synthesis, seine Gestalt und Form erhält, so daß ich jetzt sagen kann: ich sehe, höre ꝛc. etwas. Nun habe ich dem Stoff zwar auch seine Form ertheilt,

allein ich habe immer *noch kein Verständniß der Erfahrung*. Es ist somit eine weitere Phase gefordert:

III. *Das Stadium des Verständnisses der Erfahrung* oder der *Erkenntnißakt*. In diesem Stadium wird mir die Erfahrung verständlich gemacht, d. h. der *Inhalt* der Erfahrung wird mit *anderen Inhalten* früherer Erfahrungen verglichen und von ihnen unterschieden. Und dieses ist: *Der eigentliche Erkenntnißakt*, während wir durch die beiden vorausgehenden Stadien nur zum Bewußtseyn kamen: 1) daß ich überhaupt eine Empfindung habe, 2) daß der Inhalt derselben ein gewisses mir noch nicht weiter bekanntes „Etwas" sey. Den eigentlichen Erkenntnißact haben wir nun im Vorhergehenden ausführlich untersucht und gefunden, daß sich in demselben *ebenfalls drei Stadien* mit voller Bestimmtheit unterscheiden lassen. Sie sind:

a) *das Stadium der Vergleichung*. Wir beginnen jetzt zunächst damit den Inhalt unserer Empfindung mit anderen früheren gleichartigen Erfahrungen zu vergleichen. Da derselbe a priori mit allen gleichartigen früheren Erfahrungen durch tertia comp. verbunden seyn muß, so liefert mir die Ideenassociation sofort auch gleichartige Vorstellungen zur Vergleichung, und die Folge dieser ersten Vergleichung ist, daß wir den Inhalt der Empfindung ganz und gar mit dem gleichartigen Inhalt der Ideenassociation, mit welchem wir denselben verglichen haben, verwechseln und etwas schon Bekanntes zu sehen glauben. Kurz wir stehen im

b) *Stadium der Pseudoidentität*, in welchem wir den Inhalt der Empfindung vollständig mit dem betr. Inhalt der Ideenassociation identificiren. Unser Denken ist aber Thätigkeit, vergleichende Thätigkeit; es bleibt daher hier nicht stehen, sondern vergleicht weiter und stößt nun auf Unterschiede, die zuvor nicht bemerkt wurden, die sich uns aber aufdrängen und nicht abgewiesen werden können. Wir stehen bereits im

c) *Stadium der Erlösung aus der Pseudoidentität* oder der *Unterscheidung*. Die Folge der eben gemachten Wahrnehmungen ist, daß wir 1) den Inhalt der Empfin-

dung und den Inhalt der Ideenassociation von einander unterscheiden und zum Bewußtseyn kommen, daß wir es nicht mit einem Bekannten zu thun haben, sondern etwas Anderes als das, was wir wahrzunehmen glaubten, wahrnehmen; 2) daß wir den uns vorschwebenden, eigenmächtig beharrenden Inhalt jetzt als die Wirkung einer äußeren Ursache erkennen, während wir bisher ihn wie einen Inhalt der Ideenassociation behandelten oder vielmehr von diesem Unterschied noch kein Bewußtseyn hatten. Und jetzt geschieht es, daß wir den Inhalt einer Empfindung nach außen beziehen und das Bewußtseyn erhalten, daß ein äußerer Gegenstand auf uns einwirkt. Durch fortgesetzte Vergleichung entdecken wir nun noch mehr Unterschiede und das Resultat dieser Entwicklung ist, daß der Inhalt unserer Empfindung zwar demjenigen Inhalt unserer Ideenassociation, mit welchem er a priori durch tertia comparationis verbunden in unserem Bewußtseyn auftrat und mit dem wir ihn verwechselt, gleichartig aber doch auch in manchen Beziehungen von ihm unterschieden sey, daß wir also z. B. zwar ein Haus sehen, aber nicht das Haus, welches wir zu sehen glaubten, und so sagen wir dann: der Gegenstand, den ich sehe, ist ein Haus ꝛc. Was aber unterdessen unbewußt in uns vorgegangen ist, klingt in dem „mein", das man so oft bei jeder Sinneswahrnehmuug im Leben hören kann, nach und verräth das tiefe Geheimniß dieses unbewußt sich vollziehenden Aktes. —

Das wäre also der innere Vorgang beim menschlichen Erkenntnißakte. Obwohl ich für das Dargestellte gute Gründe zu haben glaube, so will ich mir doch keineswegs Unfehlbarkeit bis ins Detail anmaßen und lasse hier gerne am Ende auch eine andere Anschauung gelten. Ein Jeder, der einmal über dergleichen Objekte nachgedacht, weiß ja wie unendlich schwer solche Forschungen sind und wie leicht man auf Irrwege gerathen kann. Dagegen glaube ich mit Evidenz nachgewiesen zu haben, daß alle Erkenntniß nothwendig aus drei Faktoren bestehe und die drei Stadien des Vergleichens, der Pseudoidentität und des Unterscheidens durchlaufe.

Und dieses gilt nicht nur für die sinnliche Erkenntniß, sondern für alle Erkenntniß überhaupt. Auch bei der begrifflichen Erkenntniß gelangen wir erst durch Unterscheidung aus der Verwechslung der Begriffe mit ähnlichen heraus.

Welch' einen eminenten Einfluß die Ideenassociation auf den Erkenntnißakt hat, glaube ich nachgewiesen zu haben. Ebenso dürfte uns jetzt auch klar seyn, warum alle bisherige Erkenntnißtheorie nicht befriedigen konnte. Sie übersah ja den allerwichtigsten Faktor im ganzen Erkenntnißakt. Ohne Ideenassociation gibt es kein Verständniß der Erfahrung. Das Verständniß und die Möglichkeit, die Erfahrung falsch zu verstehen, zu irren, läßt sich aus den beiden Faktoren Verstand und Sinnlichkeit allein nicht erklären.

Meine Aufgabe wäre jetzt gelöst. Aber in diesem Augenblick drängt sich mir ein furchtbarer verhängnißvoller Zweifel auf, der entweder dieser meiner Theorie oder einem uralten Erbe der Philosophie den Todesstoß versetzt. Wenn ich nämlich sage, ich sehe z. B. einen Baum, ein Haus, ein Pferd ꝛc. so muß ich offenbar den Inhalt meiner Empfindung mit dem Inhalt des Begriffes Baum, Haus, Pferd ꝛc. verglichen haben; sonst wäre nicht denkbar, wie ich dazu käme, den Inhalt meiner Erfahrung unter jenen Begriff zu subsumiren. Nun kann aber der Inhalt des Begriffes Baum, Haus ꝛc. keine individuelle, sondern muß nothwendig eine allgemeine Vorstellung seyn — dann aber war meine Theorie des Erkennens falsch, weil ich lehrte: den Maßstab im Erkenntnißakte bildet unsere indivuelle Erfahrung, also lauter individuelle, concrete Vorstellungen, und im Laufe der ganzen Untersuchung haben wir nichts von Allgemeinvorstellungen gehört.

Das furchtbare Dilemma, das wir nun zu lösen hätten, ist folgendes:

Entweder ist der Inhalt der Begriffe eine Allgemeinvorstellung, — dann kann die Ideenassociation resp. deren Inhalt, die individuelle, concrete Erfahrung, nicht der Maßstab für alles

Erkennen seyn und das Resultat unserer Untersuchung ist falsch;

oder die Ideenassociation liefert wirklich das Medium zum Erkenntnißakt, jede neue Erfahrung wird also wirklich an unserer früheren individuellen Erfahrung verglichen, — dann war es falsch, was Hundert und Tausende bisher glaubten, daß der Inhalt der Begriffe eine Allgemeinvorstellung sey und die alte Lehre vom Begriff, wonach Begriffe durch Abstraktion und Reflexion entstehen sollen, war eine alte Verirrung.

Hier gilt es also Leben um Leben; mit dem Einen steht und fällt das Andere. Gelingt es mir nun nachzuweisen, daß das Medium im Erkenntnißakt nothwendig eine individuelle concrete Vorstellung seyn muß und keine allgemeine seyn kann, so rette ich dadurch zwar meine Theorie, breche aber über die bisher gewöhnliche Ansicht hinsichtlich der Entstehung und des Inhaltes der Begriffe den Stab.

Diesen Nachweis, daß unsere Ideenassociation, unsere individuelle Erfahrung und nur sie das Medium zum Erkenntnißakt liefert, habe ich eigentlich oben schon geführt, und ich brauche daher nur noch auf einige schlagende Thatsachen zu verweisen. Ein evidenter Beweis hierfür ist z. B. die Möglichkeit einer Verwechslung neuer Erfahrungen mit früheren. Ich habe darauf hingewiesen, wie häufig wir einen Fremden mit einem Bekannten verwechseln. Wie aber wäre dieses möglich, wenn der Anblick des Vorübergehenden in mir nur die Allgemein-Vorstellung, welche den Inhalt des Begriffes „Mensch“ bilden soll, wachgerufen hätte? Nie und nimmer. Vielmehr ist eine jede derartige Verwechslung ein schlagender Beweis, daß wir den Vorübergehenden mit einer ganz individuellen, concreten Erfahrung verglichen haben mußten, da sonst eine solche Verwechslung nicht denkbar gewesen wäre.

Bei allen seinen Erkenntnissen ferner ertappt sich der sich selbst beobachtende Mensch als das Produkt seiner indi-

viduellen Erfahrung und spricht dieses auch unumwunden aus. Ich bitte meine verehrten Leser im Interesse der Wahrheit, sich einmal die Mühe zu nehmen und in einer Gesellschaft das Gespräch der Leute zu belauschen, so werden sie finden: aus jedem Worte, das jemand spricht, spricht sein Ich, seine Individualität. Das „Mein" kann man überall heraushören. Gewiß ein handgreiflicher Beweis, daß jeder seine concrete, persönliche Erfahrung zum Maßstab der Vergleichung macht. Wie wäre es sonst möglich, daß uns durch die Erzählung eines fremden Abenteuers eigene derartige Erlebnisse, an die wir oft lange nicht mehr gedacht, wieder einfallen. Man denke nur einmal darüber nach, was es heißt, wie man so oft hören kann: „Weil sie gerade von dem sprechen, fällt mir auch etwas Aehnliches ein, das mir selbst begegnete," oder „da erinnern sie mich an einem merkwürdigen Fall, den ich erlebt" rc. Solche Reden, die wir den ganzen Abend immer in Gesellschaften hören können, beweisen doch zur Evidenz, das wir Alles was wir sehen und hören, nur an unserer individuellen Erfahrung prüfen, daß also ganz concrete Vorstellungen den Maßstab bei jeder Vergleichung bilden.

Endlich folgt aus dem Gesetze der Gleichartigkeit, daß wir Gattung nur durch Gattung, Art durch Art, Individuum nur durch Individuum erkennen können. Da nun alle Erfahrung eine individuelle, concrete ist, so folgt auch, daß das Medium ihrer Erkenntniß nur ein individuelles, concretes seyn könne, da sonst ein Verständniß derselben nicht möglich wäre.

Doch ich will nicht länger bereits Gesagtes wiederholen. Nicht grundlos, sondern mit gutem Rechte glaube ich, behaupten zu können, daß das Medium im Erkenntnißakte nur eine concrete und keine allgemeine Vorstellung seyn kann. Da ich nun aber, wenn ich sage, ich sehe einen Baum rc., meine Sinneswahrnehmung nothwendig mit dem Inhalt dieses Begriffs verglichen haben muß, weil ich sie sonst nicht unter denselben subsumiren hätte können, so folgt daraus, daß entweder die

Theorie der Begriffe, welche lehrt, der Inhalt der Begriffe ist eine allgemeine oder abstrakte Vorstellung, falsch sey, oder daß die Vorstellung, an welcher wir unsere neue Erfahrung verglichen, nicht der Inhalt des Begriffes Baum, Haus ꝛc. war, da dieser nur etwas Allgemeines seyn kann. Mit einem Worte wir müssen gestehen: mit der bisherigen Theorie der Begriffe lassen sich obige psychologische Thatsachen nicht mehr erklären; sie stehen in direktem Widerspruch mit derselben und drängen zu einer **neuen Theorie der Begriffe**. Da nun diese nicht mehr in den Bereich der mir gesteckten Aufgabe gehört, so mögen vorläufig folgende wenige Andeutungen genügen:

Die Annahme allgemeiner und abstrakter Vorstellungen als Inhalt der Begriffe ist einer der folgenschwersten Irrthümer aller bisherigen Philosophie. Nicht bloß in philosophischen Theorien hat diese unselige Verirrung monströse Mißgeburten zu Tage gefördert, z. B. das reine Seyn und reine Denken, die Idee einer Identität aller Unterschiede im Absoluten ꝛc., sie ist sogar auch praktisch geworden in der Kunst — ich verweise nur auf den Doryphoros des Polyclet — und hat unter den Aesthetikern die größten Verwirrungen hervorgerufen — man denke nur z. B. an die reinen Wasser Winkelmann's, an die Idee hermaphroditischer Gestalten, die uns in der Geschichte der Aesthetik begegnen.

Diese so verhängnißvolle Annahme nun beruht auf einem **äußerst versteckten Fehlschluß**, der so natürlich scheint, daß er uns, wenn wir denselben aufdecken, im ersten Augenblick aufs Aeußerste frappirt und wir es selbst kaum glauben können, daß wir es hier mit einem Fehlschluß zu thun haben. Und doch ist es so:

Jeder Begriff z. B. Haus, Pferd, Gebirge ꝛc. ruft in uns eine Vorstellung hervor. Das ist eine Thatsache. Wir stellen uns unter diesen Begriffen etwas vor, denken uns etwas dabei. Das *πρῶτον ψεῦδος* der bisherigen Begriffstheorie lag nun darin, daß man diese Vorstellung unbedenklich mit dem Inhalt des Begriffs identificirte. Wer möchte auch meinen,

daß diese nicht der Inhalt des Begriffs wäre? Die Folge davon war, daß man nun also schließen mußte. Da diese Vorstellung der Inhalt des Begriffs Baum, Gebirge ꝛc. ist, dieser aber nothwendig etwas Allgemeines seyn muß, so muß auch jene Vorstellung nothwendig eine allgemeine, bezw. abstrakte, seyn und so kann man zu jener unseligen Annahme.

Nun läßt sich aber zur Evidenz nachweisen, daß hier ein Fehlschluß mit unterlief. Es läßt sich zeigen, daß die Vorstellung, welche ein Begriff erweckt, eine individuelle ist und eine individuelle seyn muß, daß sie mithin nicht der Inhalt des Begriffes, der ja etwas Allgemeines ist, seyn kann, wohl aber daß dieser in der individuellen Vorstellung coexistirt. Andrerseits aber läßt sich auch zeigen, daß die Annahme allgemeiner und abstrakter Vorstellungen Denkunmögliches verlangt und ad absurdum führt (Berkeley hat sich in seiner „Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkentniß“ nicht ohne Grund so sehr gegen jene Annahme ereifert), daß mithin die bisherige Entstehungstheorie der Begriffe, welche wir die Abstraktionstheorie nennen wollen, weil sie lehrt Begriffe entstehen durch Abstraktion von den zufälligen und unwesentlichen und Reflexion auf die wesentlichen, allgemeinen Merkmale, die sich dann in eine Allgemeinvorstellung verschmelzen sollen (vergl. Ueberweg, System der Logik, Bonn 1868 §. 56 f.), unmöglich sey, da sie auf einem Fehlschluß beruht und nur die Consequenz dieses Fehlschlusses ist, Unmögliches verlangt und ad absurdum führt (das Hegelische reine Seyn z. B. ist nur die letzte folgerichtige Consequenz der Abstraktionstheorie). Sie muß durch eine Comparationstheorie ersetzt werden, welche sagt: Alle Begriffe entstehen durch Vergleichen. Der Inhalt der Begriffs ist nicht, wie man fälschlich immer glaubte, eine allgemeine oder abstrakte Vorstellung, er ist überhaupt keine Vorstellung, sondern die ideale Einheit gleichartiger Vorstellungen, d. h. alle Begriffe sind ihrem Inhalt nach tertia comparationis, ihrer Form nach nach symbolische (sprachliche) Zeichen für tertia comp. (Beziehungspunkte, Vergleichungspunkte). Ihr Inhalt ist

also das als das Gemeinsame gleichartiger Vorstellungen Unterschiedene, also ein Produkt unserer eigenthümlichen vergleichenden Denkthätigkeit, mithin dem Gesetze der Coexistenz verfallen d. h. ihr Inhalt kann als solcher in den Dingen (als Objekten unserer Vorstellung) nur der Potenz nach vorhanden seyn oder coexistiren. —

Doch ich kann mich auf diesen Punkt hier nicht weiter einlassen. Für den Zweck dieser Abhandlung genügte es nachzuweisen, daß die Annahme allgemeiner Vorstellungen für den Erkenntnißakt nicht bloß überflüssig sondern sogar unmöglich sey und daß vielmehr zu jeder Erkenntniß unsere individuelle Erfahrung eine ganz concrete Vorstellung als Medium liefere. Eine ausführliche Kritik jener Annahme kann ich erst in einer später folgenden Abhandlung über die Entstehung der Begriffe geben, und bis dahin muß ich es der inneren Wahrheit meiner Erkenntnißtheorie überlassen sich selbst zu rechtfertigen.

Kant's transscendentaler Idealismus und E. v. Hartmann's Ding an sich.

Von

Dr. C. Grapengießer.

Zweiter Artikel.

III. Das transscendentale Subjekt.

Da unter dem transscend. Subjekt das der inneren Erfahrung zu Grunde liegende transscend. Objekt verstanden wird, und Kant bei der Kritik der inneren Erfahrung natürlich nach denselben Grundsätzen verfährt wie bei der der äußeren: so läßt sich im Voraus vermuthen, daß hier auch die gleichen Mißverständnisse v. H.'s wiederkehren werden. Wie er denn auch sagt S. 19: „Es läßt sich nach dem über das transscend. Objekt im Allgemeinen Gesagten schon hier übersehen, daß das transscend. Subjekt im Besonderen an ganz demselben inneren Widerspruch zu Grunde gehen muß.“ D. h. v. H. wird Kant hier ebenso mißverstehen wie früher.

Auch unsere innere Erfahrung, lehrt Kant, beruht auf Affektion des „inneren Sinnes“, ist also, wie die äußere, sinnlich angeregt. Wir nehmen in unserm Innern nur in der Zeit wechselnde Zustände wahr, also auch hier Erscheinungen, denn auch die Zeit ist eine Form a priori unserer Erkenntniß, und nicht der Dinge an sich. Hier fehlt aber die räumliche Synthesis, das Nebeneinander der Erscheinungen im Raum. Das Verbindende der einzelnen inneren Wahrnehmungen ist das „Ich“, das uns empirisch als das Eine Subjekt der inneren Thätigkeiten erscheint, dessen Substanz an sich wir empirisch nicht erkennen. Seine Substanz ist uns nur eine Substanz im Begriffe, in der Idee, nicht in der Realität (natürlich meint Kant hier empirische Realität) Während nun Kant wie früher von der Thatsache der inneren Erfahrung ausgeht und dann ihre formale Einheit beschreibt, fragt v. H. wieder: „Was beweiset, daß der Begriff des Subjekts überhaupt mehr als bloßer Schein, daß er Erscheinung ist, welche das Recht hat auf ein transscendentales, an sich seyendes Correlat bezogen zu werden?“ Seltsame Frage! Zuerst offenbar verwechselt v. H. Substanz und Subjekt. Kant hat in der obigen Stelle von der Substanz im Begriffe geredet, v. H. fragt aber nach dem Begriff des Subjekts. Und nicht der Begriff des Subjekts erscheint uns in innerer Erfahrung, sondern das Ich als Subjekt. Für diese innere Erfahrung, die wir thatsächlich besitzen, noch einen Beweis zu verlangen, ist aber durchaus thöricht. v. H. muß die Wahrheit, die in dem Satze des Cartesius Cogito, ergo sum liegt, nicht erkennen. Das ergo ist freilich falsch, aber die thatsächliche Wahrheit ist unzweifelhaft. Die Thatsache ist der einzige und völlig hinreichende Beweis dafür, daß wir das Vermögen besitzen, uns der Vorgänge in unserm Innern wieder bewußt zu werden. „Es liegt auf der Hand, daß der innere Sinn uns hier nicht weiter bringen kann,“ sagt v. H. Der innere Sinn bringt uns so weit, um einzusehen, daß wir auch zur inneren Wahrnehmung sinnlich erregt werden. Die

formale Einheit des Bewußtseyns beschreibt und erläutert dann Kant weiter.

Diese Einheit, sagt Kant, liegt darin, daß ich mir bewußt bin, alle noch so verschiedenen und der Zeit nach getrennten Vorstellungen seyen die meinigen. Er drückt dies durch den Satz aus: Das „Ich denke" muß alle meine Vorstellungen begleiten oder doch begleiten können. „Dieses Ich scheint nun allerdings etwas Anderes zu seyn, als die empirische innere Anschauung, in welcher Alles in continuirlichem Flusse und nichts Bleibendes ist" sagt v. H., den letzteren Satz ganz richtig nach Kant. Aber scheint zu seyn? Kant sagt ja ganz klar und bestimmt, was es sey, nämlich weder Anschauung noch Begriff von einem Gegenstande, sondern die bloße Form des Bewußtseyns, d. h. das reine Bewußtseyn des „Ich" ist die einigende, einheitliche Form des Mannichfaltigen, dessen ich mir empirisch bewußt werde. Gleichsam wie der Raum die äußeren Wahrnehmungen vereinigt, so das Ich die inneren. Das Ich erscheint mir als das Eine Subjekt aller inneren Vorgänge. Die folgenden Sätze Kant's, die v. H. S. 21 anführt, bestreiten ja nun nicht etwa diese empirische Erscheinung des Ich als Subjekt, sondern sind gegen die Paralogismen der rationalen Psychologie gerichtet, die dieses Subjekt verwechselt mit der Substanz der Seele, wie Kant S. 277 sagt: „Ich denke, ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln will." — Wenn Kant S. 320 sagt: „Gleichwohl ist nichts natürlicher und verführerischer, als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjekte dieser Gedanken zu halten"; so macht v. H. dazu die Anmerkung: „Besonders verführerisch war dies für Kant, der die höchst merkwürdige Verwechselung der numerischen Identität und objektiven Einheit des Gegenstandes mit der numerischen Identität und subjektiven formalen Einheit des Bewußtseyns hartnäckig festhält." Also v. H. beschuldigt damit Kant eben desjenigen Fehlers, den er dem Verfahren der rationalen Psychologie zum

Vorwurfe macht. Daß Kant's Prüfung unsers Erkenntnißvermögens ein Fehler zu Grunde liegt oder, richtiger, ein Mangel in der Selbstbeobachtung, das habe ich schon früher bemerkt. Er sieht nämlich die Einheit und Nothwendigkeit unserer Erkenntniß nur so, wie wir uns ihrer wieder bewußt werden, ohne zu bemerken, daß das, dessen wir uns so wieder bewußt werden, doch ursprünglich und unmittelbar schon verbunden worden seyn muß, er sieht nicht, wie Fries sagt, die unmittelbare Erkenntniß, den objektiven Gegenstand unsers Wiederbewußtseyns. Darum kommt nach ihm die Erkenntniß des Objekts erst durch den Verstand, den Begriff zu Stande. Das aber ist falsch. Die objektive Einheit liegt in der unmittelbaren Erkenntniß, wir werden uns ihrer aber durch den reflectirenden Verstand bewußt. Trotzdem aber ist das, was v. H. in der angegebenen Bemerkung über Kant sagt, wieder ein sehr wesentlicher Irrthum. Kant verwechselt nicht das Bewußtseyn mit dem Objekt der Erkenntniß; denn er weiß wohl, daß wir die Objektivität der Erkenntniß nicht dadurch beweisen können, daß wir hier den Gegenstand für sich hinstellen und ihm gegenüber unsere Erkenntniß desselben, und nun zeigen, daß Beides übereinstimme, da dies unmöglich ist, weil wir den Gegenstand nur haben vermöge unserer Erkenntniß. Darum ist der Gegenstand seiner Kritik auch nur diese. Aber er verwechselt allerdings die Einheit des Bewußtseyns mit der Einheit der unmittelbaren Erkenntniß. Das ist etwas ganz Anderes, als was Kant der rationalen Psychologie Schuld giebt. Diese behandelt nämlich das identische Subjekt unserer inneren Wahrnehmungen wie die Einheit und Einfachheit der Substanz der Seele. Gegen diesen Fehler ist seine ganze so ausführliche und in der Hauptsache so klare Lehre von den Paralogismen gerichtet. Wie hätte er denn in denselben Fehler verfallen können?! Auch die Aeußerungen Kant's über die Idee unsers Ich als eines Vernunftwesens (S. 527 —529) hat v. H. nicht wohlverstanden. Kant sagt: „Aus einer solchen psychologischen Idee kann nun nichts andres als Vortheil entspringen, wenn man sich nur hütet, sie für etwas mehr als

bloße Idee gelten zu lassen." Hier setzt v. H. zu dem Wort „Vortheil" ein (!), offenbar als Zeichen der Verwunderung, des Erstaunens. Nun aber ist es doch sehr klar, was Kant meint. Es ist bekannt, daß Kant einen regulativen Gebrauch der Ideen statuirt. Und einen solchen meint er auch hier. Und ganz bestimmt fügt er sogleich den Nutzen und Vortheil jener psychologischen Idee hinzu. Aber man soll sie nur nicht, warnt er, für etwas Anderes als eben Idee ansehen, nämlich nicht für einen Gegenstand empirischer innerer Wahrnehmung, nicht „für eine wirkliche Sache", d. h. nicht für einen Gegenstand, der empirisch erkennbar wäre. Wahrlich, es ist schwer zu begreifen, wie man diese so klaren Gedanken Kant's nicht verstehen oder mißverstehen kann. Und doch, Herr v. H. fügt ihnen die Bemerkung hinzu: „Wir können getrost eine Idee unbeachtet lassen, bei der man sich stets vergegenwärtigen muß, daß man sich mit ihr belügt." Belügt? Wenn man jene Verwechslung beginge, vor der Kant ausdrücklich warnt: so würde man sich irren, täuschen; aber belügen würde sich doch erst der, der jene Idee als solche erkennte, und sich trotzdem einreden wollte, sie sey auch das Andere. Wer aber diese Idee eben als solche ansähe und gebrauchte, würde sich weder täuschen noch belügen. Man darf nur nicht, gleichwie man Erscheinung nicht von Schein zu unterscheiden versteht, Idee für nichts Anderes halten, als Trugbild oder Wahn! Ganz recht sagt Kant, es ist unmöglich, sich als noumenon zu erkennen; denn wir haben nur innere empirische Anschauung der wechselnden Zustände unsers Ich, die selbst sinnlich ist, nur innere Erfahrung; aber v. H. setzt hinzu: „wodurch das Erscheinungsich zum bloßen Scheinich herabsinkt", und citirt dazu Kant selbst S. 802 unten, als ob Kant selbst dieser Meinung wäre. Aber dieser ist so fern davon, daß er dort ja ausdrücklich sagt: „und so scheint es, als wenn nach unserer Theorie die Seele ganz und gar, selbst im Denken, in Erscheinung verwandelt würde, und auf solche Weise unser Bewußtseyn selbst, als bloßer Schein, in der That auf nichts gehen müsse." Also, so scheint es,

sagt Kant. Nicht seine Meinung spricht er hier aus, sondern wie es dem scheinen wird, der eben die Sache nicht recht auffaßt, und sofort deckt Kant diesen Schein auch auf und zeigt das Richtige. Also v. H. darf nicht Kant selbst für seine irrige Ansicht citiren. Auch der andere Satz ist falsch: „und wonach die formale Einheit des Bewußtseyns nur die Bedeutung einer Abstraction von dem Erscheinungsich hat." Denn zwar machen wir uns die Form des Bewußtseyns dadurch klar, daß wir von dem Inhalt des besonderen Bewußtseyns abstrahiren, und so das reine Bewußtseyn erkennen, das allen empirischen Erscheinungen zu Grunde liegt, aber dies ist doch selbst ein Bewußtseyn, nämlich davon, daß mein Ich das Eine Subjekt zu allen jenen Vorgängen sey; das Ich, sagt Kant S. 799 Anm., ist zwar nicht empirische Vorstellung, d. h. kein empirisch erkennbarer Gegenstand, sie ist rein intellectuell, d. h. sie ist eine Vorstellung, die ich denkend, reflectirend gewinne. Sie ist eben das reine Bewußtseyn des Ich, das erst durch eine empirische Vorstellung im Besonderen bestimmt wird.

Demnach kann v. H. nur aus Mißverstand glauben, Kant hätte nach seinen eigenen Darlegungen das Ich als realexistirendes transscendentales Subjekt beseitigen müssen. Denn freilich, alle unsere Erfahrung, auch die innere, ist empirisch und hat nur empirische Realität, aber ebenso wenig wie das transscendentale Objekt der äußeren Erfahrung Schein oder Nichts ist, sondern uns nur in empirischer Form erscheint, ebenso wenig ist das Ich ein bloßer Schein oder Nichts, sondern Erscheinung, und v. H. sagt ja selbst S. 15: „die Erscheinungen müssen auf ein unabhängiges Etwas bezogen werden." Aber was Kant darüber noch weiter sagt, hält v. H. für „seinen eigenen Auseinandersetzungen widersprechende Sophismen." Wir wollen sehen.

v. H. führt den Satz Kant's an (750): „ich bin mir durch die formale Einheit des Bewußtseyns bewußt, daß ich bin." Hierin erblickt v. H. einen Widerspruch mit Kant's früherem Ausspruch S. 305: daß das Ich so wenig Anschauung

als Begriff von einem Gegenstande sey. Aber v. H. hätte, um sich diesen für ihn scheinbaren Widerspruch zu lösen, nur genauer beachten sollen, was Kant dort weiter zur Erläuterung seines Satzes hinzufügt. Es heißt in der Anmerkung: „Das, Ich denke, drückt den Actus aus, mein Daseyn zu bestimmen. Das Daseyn ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das Mannichfaltige, zu demselben Gehörige, in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben." Dies ist offenbar eine Berichtigung des Descartes'schen cogito ergo sum, wie Kant es auch S. 798 Anm. deutlich auseinandersetzt. Ich darf das „Ich denke" nicht als Beweis, als ein ergo für mein Daseyn betrachten; denn ich kann den zu solchem Schluß nothwendigen Obersatz „Alles, was denkt, existirt" nicht aussprechen; aber allerdings in dem Bewußtseyn „Ich denke" liegt unmittelbar das Bewußtseyn meines Daseyns. Näher bestimmen kann ich dieses Daseyn aber nur empirisch, es ist nur als das Daseyn einer Erscheinung bestimmbar (S. 731)." v. H. mißversteht auch hier wie S. 21 die Bezeichnung Kant's: das Ich sey die bloße Form des Bewußtseyns. Ich habe den Sinn dieser Bezeichnung schon vorhin angegeben; Kant meint, das „Ich" zeige uns die Form des Bewußtseyns, daß nämlich alles Mannichfaltige des Bewußtseyns in dem Ich verbunden sey; v. H. aber erklärt es als „die Form aller empirischen Gegenstände" (als Vorstellungsobjekte in meinem Bewußtseyn), was eine falsche Auffassung ist. Die folgenden Sätze Kant's, die v. H. nur anführt als ein Zeugniß wider ihn, haben zwar nicht den Sinn, den v. H. damit verbindet, und stoßen Kant's Schilderung des Bewußtseyns nicht völlig um, am wenigsten sind sie bloße Sophismen, aber allerdings hier erscheint klar der Mangel der Selbstbeobachtung, den ich vorhin schon angegeben habe, das Verkennen der unmittelbaren Erkenntniß, welche der Gegenstand des Bewußtseyns ist. Da nun auch v. H. diese richtige Ansicht nicht hat: so sieht er in den allerdings dunklen Auseinandersetzungen Kant's „ein verzweifeltes Herumwürgen, das fast Mitleid erweckt." Ich will die Sache klar zu machen versuchen.

„Das Subjekt der Kategorieen kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objekte der Kategorieen einen Begriff bekommen: denn, um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtseyn, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen," heißt es S. 790. Das Räthselhafte dieses Satzes liegt offenbar in dem, wie das Subjekt der Kategorieen zugleich das Objekt derselben seyn könne. Was ist denn das Subjekt der Kategorieen? Da diese Begriffe, logische Functionen sind, natürlich nur der Verstand, das Denkvermögen. Was bringen wir uns aber nach Kant durch die Kategorieen zum Bewußtseyn? Wiederum das Denken und mit ihm die Kategorieen. Also, um diese zu erklären, müssen wir sie schon voraussetzen, wie Kant oben sagt: „um diese (Kategorieen) zu denken, muß es (das Subjekt der Kategorieen) u. s. w." Wo liegt hier der Fehler? Darin: das Subjekt der Kategorieen ist nicht das Objekt der Kategorieen, die Kategorieen dienen nicht dazu, uns das Denken zum Bewußtseyn zu bringen, sondern vielmehr das Denken und die Kategorieen oder das Denken in Kategorieen dient uns dazu, der Form der unmittelbaren Erkenntniß uns bewußt zu werden. Denn die Erkenntniß kommt nicht, wie Kant sagt, durch Sinnlichkeit und Verstand zu Stande, sondern durch sinnliche Erregung und Selbstthätigkeit des Erkenntnißvermögens; jener sind wir uns unmittelbar bewußt, dieser erst durch den reflectirenden Verstand. Also wird das Denken verwechselt mit unmittelbarem Erkennen, Spontaneität des Verstandes, des Vermögens des Wiederbewußtseyns, mit der Spontaneität oder Selbstthätigkeit des Erkennens. Wir erkennen nicht in Kategorieen, sondern durch die Kategorieen erkennen wir die Form unsers Erkennens. Ich meine, so wird Alles, sowohl das Richtige wie das Unrichtige in den angeführten Sätzen Kant's klar. So sieht man auch, was es mit „dem ganz anderen Princip" und den „doppelten Kategorieen" auf sich hat, worüber v. H. S. 23 etwas spöttisch redet. Das eine Princip ist das des Denkens, des Bewußtseyns, das andere das der unmittelbaren Erkenntniß; die einen

Kategorieen sind Begriffe des Verstandes, die anderen sind nicht Kategorieen, sondern die Form unserer unmittelbaren Erkenntniß. — Kant sagt (S. 803): „im Bewußtseyn meiner selbst beim bloßen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir aber freilich noch nichts zum Denken gegeben ist," dies nennt v. H. die „Subreption des hypostasirten Bewußtseyns in optima forma.“ Aber was Kant so S. 320 nennt, ist doch etwas ganz Anderes. Dort zeigt er den Fehler der rationalen Psychologie, der darin besteht, daß sie aus dem empirischen Bewußtseyn „Ich denke" die Substanz der Seele ableitet. Hier redet Kant davon, daß in dem Bewußtseyn „Ich denke" das Bewußtseyn, daß ich bin, eingeschlossen ist; denn ich bin mir darin bewußt, daß Ich das Etwas, das Subjekt bin, das denkt, also das denkende Wesen. Ich verkenne durchaus nicht, daß in Kant's Lehren vom Ich und besonders im ganzen Abschnitt von den Paralogismen einige Unklarheit und scheinbare Verwirrung vorkommt, und ich meine, den Grund davon klar zu erkennen. Da nun v. H. das nach meiner Ueberzeugung allein Richtige ebenso wenig einsieht: so ist das, was er gegen Kant bemerkt, mir nicht minder fehlerhaft und im Grunde doch ein Mißverständniß. Der Hauptfehler bei Kant ist der von mir schon angegebene; er sieht nicht das, worauf sich alles Bewußtseyn bezieht, die unmittelbare Erkenntniß. Denn alle einzelnen Wahrnehmungen, sowohl äußere wie innere, associiren sich unmittelbar zum Ganzen der unmittelbaren Erkenntniß, zur transscendentalen Apperception, wie Fries sagt, und gehören damit zu unserm Bewußtseyn überhaupt. Aus diesem Ganzen treten ins momentane, empirische Bewußtseyn nur einzelne Theile, entweder dadurch, daß der innere Sinn durch neu eintretende Wahrnehmungen unmittelbar oder durch Association oder durch die spontane Thätigkeit der Aufmerksamkeit erregt wird. Neben diesem Mangel in der Selbstbeobachtung im Allgemeinen erkenne ich als besonderen Grund der Unklarheit in der Lehre Kant's, die wir an dieser Stelle betrachten, die nicht immer ganz genaue Auseinanderhaltung des „Ich" und des

„Ich denke". Das ist nun vorzüglich der Fehler v. H.'s in seiner Beurtheilung. Kant nennt das „Ich" die bloße Form des Bewußtseyns (S. 305), die ursprüngliche Apperception, das transscendentale Bewußtseyn (S. 106. 107 Anm.). Die letzteren beiden Ausdrücke stehen gegenüber der empirischen Apperception, dem empirischen Bewußtseyn, weil das Ich allem empirischen Bewußtseyn und der empirischen Apperception des Einzelnen zu Grunde liegt; und darum bezeichnet es Kant an der ersten Stelle als Form des Bewußtseyns, weil es die ursprüngliche synthetische Einheit des Bewußtseyns ausdrückt. An dieser Form des Ich bleibt die Kritik v. H.'s hängen. Er übersieht den eben angegebenen Grund und Sinn dieser Bezeichnung Kant's, und bedenkt nicht, daß das Ich ein reines Bewußtseyn sey, nämlich das Bewußtseyn des Subjekts aller inneren Wahrnehmungen überhaupt. Weil nun dies Ich kein empirisches Bewußtseyn eines einzelnen Gegenstandes der Erfahrung ist, die Kategorieen aber zur positiven Erkenntniß nur auf diese anwendbar sind: so kann man die Kategorie der Substanz nicht auf das Ich anwenden (S. 798). Und eben dies ist der Fehler der rationalen Psychologie. Nun vergleiche man wieder die Stellen, wo Kant von dem Satz „Ich denke" redet und dabei von dem „Ich": so sieht man den Grund der Verwirrung deutlich. Er nennt (S. 798 u. 799 Anm.) richtig den Satz „Ich denke" einen empirischen Satz, der den Satz „ich existire" in sich enthalte. Nun soll aber hier das Ich keine empirische Vorstellung seyn, sondern rein intellectuell, und das Denken überhaupt soll auch noch kein empirisches Denken seyn, weil hier kein Gegenstand des Denkens, kein Gedachtes angegeben wird. Da weiß sich denn Kant nicht anders zu helfen, als mit dem Schlußsatz der Anm.: „Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens. (Dieser „Actus" hat auch Fichte irre geführt.) Hier fehlt aber eben bei Kant die Unterscheidung zwischen dem,

was das Ich als Form des Wiederbewußtseyns bedeutet, und dem, was es in der unmittelbaren, empirischen Erkenntniß ist. Dort ist es die einigende Form des empirischen Bewußtseyns, hier das denkende Wesen selbst. Ich erkenne mich innerlich als das, was denkt, als ein Wesen, das ein Vermögen zum Denken hat, denn das „Ich denke" bezeichnet einen actus, eine Thätigkeit, und eine jede Thätigkeit setzt ein Vermögen dazu voraus. Daß ich denke, ist also eine innere Thatsache, und das Bewußtseyn „Ich denke" wäre ohne diese Thatsache gar nicht möglich. Das „Ich" als Subjekt im Bewußtseyn ist zu unterscheiden von dem Ich in der unmittelbaren Erkenntniß, dieses ist der Gegenstand, worauf jenes sich richtet. So, meine ich, klärt sich die Sache auf, und läßt sich das Richtige, das Irreführende und das Mangelhafte bei Kant wohl unterscheiden. So treten auch die Mißverständnisse v. H.'s klar hervor. v. H. giebt zwei Punkte an, von denen er meint, daß Kant durch sie immer von Neuem zu jener Subreption, die ich eben als eine nur angebliche dargethan habe, verlockt wurde. Als den ersten bezeichnet er: „daß Kant die formale Einheit des Bewußtseyns für eine apriorische Function erklärt." Er meint nun, daß, wenn dieses auch zugegeben werde, Kant dadurch nicht zu einem transscendentalen, sondern nur zu einem empirischen Gebrauche derselben berechtigt gewesen sey. Da nun aber für uns mit dem empirischen Bewußtseyn die Welt erst anfange, so liege jene Function eben jenseits des Bewußtseyns als potentielle Präformation desselben. Ganz deutlich sehen wir in diesem Raisonnement den Mangel der Unterscheidung, den ich vorhin angegeben habe. Zuerst gebraucht v. H. das Wort „Function", das ich aber an der citirten Stelle (S. 106 Anm.) nicht finde. Aber allerdings dieser Ausdruck kommt bei Kant sonst öfter vor, und zwar in Beziehung auf die Kategorieen und die Erkenntnißthätigkeit überhaupt. Er ist aber gerade in Folge jener mangelhaften Selbstbeobachtung zweideutig. Kant nennt den Verstand nicht nur das Vermögen, zu denken, der Begriffe oder auch der Urtheile, oder das Vermögen der Regeln (S. 113),

sondern auch ganz allgemein das Vermögen der Erkenntnisse (S. 735). Hier liegt sein Fehler. Er verwechselt die Selbstthätigkeit des Erkennens mit der Spontaneität des Denkens, der Reflexion, des Wiederbewußtseyns. Darum unterscheidet er nicht die Functionen der erkennenden Vernunft und die des reflectirenden Verstandes. Und Beides verwirrt auch v. H. Die Kategorieen kann man Functionen nennen, insofern die Begriffe die Mittel, die Werkzeuge für das Geschäft des Verstandes sind. Richtiger müßte man sagen, sie seyen die Werkzeuge für die Function des Verstandes. Dieser aber dient dazu, uns die Functionen der erkennenden Vernunft zum Bewußtseyn zu bringen. Was Kant nun Erkenntniß a priori nennt, ist dasjenige in unsrer unmittelbaren Erkenntniß, was der empirischen, der a posteriori vorhergeht. Was ist denn das, da doch all' unser Erkennen mit Erfahrung beginnt? Es ist nichts Anderes, als die uns eigenthümliche Form der Erkenntniß. Obwohl also Kant selbst nicht klar und scharf genug unterscheidet, hat er doch ganz Recht, von einem transscendentalen Bewußtseyn zu reden, aber dieses ist nicht das reine Bewußtseyn des Ich, sondern es ist das Bewußtseyn des Ich der unmittelbaren Erkenntniß. Das reine Bewußtseyn des Ich ist das Bewußtseyn der Einheit alles empirischen Bewußtseyns, das Ich der unmittelbaren Erkenntniß ist aber das, was allem empirischen Erkennen die Einheit giebt, nämlich die Form meiner Erkenntniß. Von einem jenseits des Bewußtseyns, wie v. H. meint, ist hier aber überall nicht die Rede. Was hier besprochen wird, ist allerdings unserm Bewußtseyn zugänglich. Denn unser denkendes Bewußtseyn zeigt uns eben sowohl die Form der Einheit unsers Wiederbewußtseyns als der Einheit unserer unmittelbaren Erkenntniß. Will v. H. das „potentielle Präformation" nennen, so kann ich damit nur den Sinn verbinden „ursprüngliche Form des Vermögens sowohl der unmittelbar erkennenden Vernunft als des mittelbar erkennenden Verstandes." Freilich, vom Ich an sich, wie v. H. sagt, kann jenes reine Bewußtseyn keine Beschaffenheit verrathen. Wo hat denn Kant dergleichen

behauptet? Aber wie das unmittelbare Bewußtseyn mir sagt, daß, wenn ich anschaue und erkenne, ich nicht etwa träume oder phantasire, so sagt mir das reine Bewußtseyn, daß Ich denke und als denkendes Wesen bin. Allerdings habe ich innerlich auch von mir, von meinem Ich nur eine positive empirische Erfahrung, aber dieses Ich der Erscheinung wäre nicht möglich ohne das transscendentale Ich, das Ich an sich. v. H. fährt fort: „Der zweite Punkt, welcher Kant irre macht, ist die Annahme, daß die transscendentale Synthesis der Apperception eine intellectuelle Function, also das durch dieselbe definirte Ich eine rein intellectuelle Vorstellung sey, welches ihn mit dem falschen Nimbus der intellectuellen Anschauung berückt, von welcher er irrthümlicher Weise glaubt, daß sie das Ich, wie es an sich ist, zu erkennen vermöchte." Das ist aber wieder ein völliges Mißverständniß. Kant sagt (799 Anm.): in dem Satze „Ich denke" sey das Ich nicht eine empirische Vorstellung, vielmehr sey sie rein intellectuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Dieser mit „weil" angegebene Grund ist freilich nicht recht klar und zweideutig. Man kann darunter verstehen, weil jene Vorstellung nur ein Gegenstand des Denkens ist, oder weil sie zur Thätigkeit des Denkens gehört. Was Kant aber meint, läßt sich aus dem Zusammenhang leicht erkennen. Den Satz „Ich denke" nennt er einen empirischen Satz, denn, daß ich denke, weiß ich aus innerer Erfahrung. Aber das Subjekt dieses Satzes „das Ich" wird nicht empirisch, anschaulich erkannt. Denn ich nehme in meinem Innern nur seine Thätigkeiten wahr, nicht es selbst. Darum nennt Kant das Ich eine intellectuelle Vorstellung, weil ich sie nur denkend, reflectirend, durch Abstraktion von dem Empirischen meiner inneren Vorstellungen gewinne. Wie nun v. H. daraus die Behauptung ableiten konnte, Kant habe sich von dem falschen Nimbus einer intellektuellen Anschauung berücken lassen, und nachher, es sey Kant's Meinung, daß eine intellektuelle Anschauung sich das Ich an sich con amore betrachten könnte, — ist unbegreiflich. Wo Kant von einer nichtsinnlichen An-

schauung oder einem intuitiven Verstand redet, wie S. 211, da sagt er ausdrücklich: daß wir uns davon nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können. Und doch hätte er sich davon berücken lassen? Redet er trotzdem weiter davon, so geschieht es nur, um zu zeigen, daß für uns in der Vorstellung jener Vermögen ein entschiedener Widerspruch liege, und gewiß hat er sich mit dem Phantom eines sich con amore intellectuell Anschauenden nicht weiter beschäftigt. Aber v. H. erzählt uns, wie es bei der Erkenntniß eines Solchen hergehe, zeigt aber dabei nur, daß wir darüber nichts Anderes sagen können als, sie müsse eine ganz andere als die unserige seyn. So trifft denn Alles, was v. H. hier wider die Möglichkeit einer intellectuellen Anschauung vorbringt, Kant ganz und gar nicht, und ist hier darum ohne alle Bedeutung. Dennoch will ich auf einen Satz Kant's hinweisen, der hier citirt wird, um zu zeigen, daß v. H. auch ihn nicht richtig auffaßt. Der Satz lautet: „Ich, der ich denke und anschaue, ist die Person, das Ich aber des Objekts, das von mir angeschaut wird, ist, gleich anderen Gegenständen außer mir, die Sache." Das versteht v. H. so: kein Subjekt kann sich selbst als Subjekt, sondern immer nur als Objekt anschauen, freilich, zum Unterschied von anderen Objekten, als Bild des anschauenden Subjekts. Aber das ist falsch, und auch nicht Kant's Meinung. Denn Kant will offenbar dort nur sagen: Ich erkenne mich innerlich als ein denkendes und anschauendes Wesen, als das Etwas, das denkt und anschaut; in dieser Selbsterkenntniß also mache ich mich selbst zum Objekt meiner Erkenntniß, zu einem Gegenstand mir, dem Erkennenden, gegenüber. Vergleichungsweise nennt er es „die Sache", meint aber doch nicht damit, daß ich mich als ein äußeres Ding anschaue, denn die Selbsterkenntniß ist ja eine ganz und gar innere, subjektiv und objektiv. Auch nicht als ein Bild des anschauenden Subjekts erkennen wir uns, sondern geradezu als das Anschauende. In der Selbsterkenntniß bin ich mir selber Objekt, d. h. sowohl das Erkennende wie das Erkannte.

„Wir können übrigens die Kant'schen Irrthümer noch weit drastischer mit seinen eigenen Worten schlagen," fährt v. H. fort. Aber das ist ein Schlag ins Wasser, er trifft Kant gar nicht, und er schlägt keinen Irrthum desselben heraus. Denn v. H. nennt als Resultat seiner schlagenden Bemerkungen: „Somit kann auch die reine Form des Bewußtseyns, da sie Function ist, nur zur phänomenalen Seite des Ich gezählt werden, und dieser anscheinend letzte Weg, zu einem transscendentalen Ich zu kommen, hat auch versagt." Aber Kant redet an den citirten Stellen ja gar nicht von einem transscendentalen Ich, sondern von einem transscendentalen Bewußtseyn des Ich, das er so nennt im Gegensatz zu dem empirischen Bewußtseyn der besonderen inneren Wahrnehmungen. Allerdings behauptet er und mit Recht, in dem Bewußtseyn „Ich denke" liege zugleich das Bewußtseyn einer Existenz, aber er behauptet nicht, daß darin eine Erkenntniß der substanziellen Beschaffenheit des Ich gegeben werde. Nach ihm ist auch die innere Selbsterkenntniß eine durchaus empirische; ich erkenne mich nur, wie ich mir in der Zeit erscheine. Aber was mir innerlich erscheint, setzt auch wie bei der äußeren Wahrnehmung Etwas an sich, das mir erscheint, voraus.

v. H. führt weiter zwei Stellen an, wo Kant, wenn auch in unzureichender Weise darauf hindeute, daß hinter der Function ein Vermögen der Function zu denken sey, welches dann erst das wahre Ich wäre. — Nur an der ersteren Stelle spricht Kant von einem Vermögen, an der anderen sagt er: „Das Bewußtseyn meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine bloße intellektuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjekts". In diesem tritt Kant's Meinung noch klarer hervor, nämlich die, daß wir uns innerlich erkennen als Etwas, das ein Vermögen zum Denken hat, als Etwas, dessen Selbstthätigkeit das Denken ist. Nun, und was erinnert v. H. dagegen? Zuerst sagt er, es läge auf der Hand, daß die Intelligenz sich dieses ihres synthetischen Vermögens nicht unmittelbar bewußt werden könne; „denn

das Bewußtwerden reicht offenbar nicht weiter als bis zur Function, und das Vermögen bleibt jedenfalls Hypothese." Wie? Hypothese? Wenn ich in mir eine Thätigkeit, eine Function wahrnehme, und mir zugleich bewußt bin, es sey eben meine Thätigkeit, dann soll das Bewußtseyn meines Vermögens dazu eine bloße Hypothese, eine bloße Vermuthung seyn? Die Thätigkeit setzt nothwendig ein Subjekt als Ursache dieser Thätigkeit voraus, Etwas, das das Vermögen zu dieser Thätigkeit hat. Und was die anderen Einwendungen betrifft, daß hierfür die Kategorieen verboten seyen, und daß das Vermögen nimmermehr eine andere als reale Function erklären könne, die doch nicht existiren soll: so kann v. H. sich völlig beruhigen; denn Kant redet ja nur von unserer inneren Erfahrung, unserem inneren Bewußtseyn, aber allerdings von einer wirklichen, empirisch realen, und nicht von einer bloß eingebildeten Function unsers Selbst.

Nun zieht Herr v. H. das Resultat aller Kantischen Studien in diesem Abschnitt, die strenge letzte Conseuqenz der Kantischen Principien, wie er sagt. Man höre! „Die äußere wie die innere Erfahrung ist nicht etwa Erscheinung, sondern zum bloßen Schein herabgesunken. Subjekt und Objekt haben nur Realität im Vorstellungsakt. Aber auch dieser hat seine Realität verloren, er ist auch herabgesunken zu bloßer Erscheinung, hinter der nichts ist, zu bloßem Traum oder bloßem falschen Schein. Auch die Realität der Function des Scheinens ist hinweggerafft, der Schein scheint nicht einmal mehr wirklich, sondern er scheint bloß noch zu scheinen. Ein Traum ohne Träumer, ein Traum, der sich selbst träumt, ein Traum, der nicht einmal als Traum existirt, sondern sein Traumdaseyn nur träumt!" Und noch einmal faßt v. H. die Schritte zusammen, die er uns an der Hand der Kantischen Principien geführt hat, und endigt also: „und der Wahnsinn des eine Welt scheinenden Nichts gähnt uns an!"

Obstupui, steteruntque comae, vox faucibus haesit! Wahrhaftig, wenn Herr v. H. im Ernste meint, das sey das

Resultat der Kantischen Philosophie — und ich darf und kann doch nicht annehmen, daß er anders als ernsthaft rede: so, meine ich, hätte dieser „ihn angähnende Wahnsinn" ihn aus seinen Träumen erwecken, ihn zur Besinnung bringen sollen, und er hätte sich die nüchterne Frage vorlegen müssen: Ist es denn aber denkbar, daß ein so klarer und scharfer Denker, wie Kant es doch ohne Zweifel war, in einem langen Leben eifrigen und unablässigen Forschens dieses entsetzliche Resultat seines Philosophirens nicht habe erkennen können, oder daß, hätte er es erkannt, er sich dabei beruhigt, ja dies als die volle Wahrheit des menschlichen Erkennens offen und grausam der Welt verkündet hätte? — Doch ich armer Kantianer vergesse den Schein, der nur zu scheinen scheint, den Traum, der sich selber träumt! —

Ich will kurz angeben das Resultat meiner Bemerkungen zu dem Sündenregister Kant's. Nach ihm ist die Sinnenwelt die Welt, wie sie uns erscheint, die Welt, wie wir sie mit unserm beschränkten Erkenntnißvermögen auffassen und auffassen müssen, so die äußere Körperwelt, so die innere Geisteswelt, denn an unsrer Vorstellung, unserer Erkenntniß der Welt muß sich nothwendig die beschränkte Form unsers Erkenntnißvermögens kund geben. Aber diese Welt der Erscheinungen ist nicht Schein oder Traum, denn wir sind uns unmittelbar bewußt, wirklich zu erkennen. Also den Erscheinungen liegt das wahre Seyn der Dinge zu Grunde.

Auch hier wirft v. H. schließlich noch einen Blick auf Schopenhauer. Es liegt aber nicht in meiner Aufgabe hier, seine Kritik der Philosophie Schopenhauer's im Einzelnen zu beleuchten, zumal ich bereits in meiner Einleitung über die Grundfehler derselben und über den Ursprung dieser Fehler aus Mißverständnissen Kant's meine Meinung geäußert habe. Was unsere Sache hier betrifft, habe ich auch schon angegeben, daß Schopenhauer das thatsächliche Vermögen der Selbsterkenntniß ganz und gar verkennt, und zwar aus einem falschen logischen Grunde des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt; seine

„Welt als Wille“ aber, die v. H. hier kritisirt, ist ganz offenbar hervorgegangen aus einer Mißdeutung der Lehre Kant's von der sittlichen Autonomie des menschlichen Willens. Man vergleiche nur den Satz Kant's S. 804 „Gesetzt aber, — dienen kann,“ und man wird den Ausgang des Mißverständnisses leicht erkennen. Nur über den Schlußsatz v. H.'s: „Man sieht also aus diesen Darlegungen — — ergeben ist“, will ich mir noch ein Wort erlauben. v. H. meint: Schopenhauer's Philosophie sey ein Versuch, unter Beibehaltung der Kantischen Prämissen auf einem anderen Wege als Kant zum Ding an sich zu gelangen. Dagegen sage ich: die einzige Prämisse, die Schop. beibehalten hat, ist Kant's Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, sonst ist er in allen Stücken von Kant abgewichen und abgeirrt, in der Methode sowohl wie in der Erkenntnißtheorie, wie er denn namentlich auch die Hauptlehre Kant's von den Kategorieen und ihrem mathematischen Schematismus ganz und gar nicht verstanden hat. Auch mit dem, was v. H. am Ende über Fichte bemerkt, kann ich nicht übereinstimmen. Denn nach meiner Ansicht ist gerade Fichte am wenigsten „in Bezug auf die Essenz des Ich einer unproductiven Dialektik ergeben“, wie v. H. sagt. Das Ich bei Fichte ist nur allzu productiv, es schafft sich seine Welt, es ist Schöpfer, und so hat Fichte den Ausdruck Kant's von dem Actus „Ich denke“ mißdeutet; das praktische Ich Kant's aber hat Fichte auf das Tiefste ergriffen, und es ist ihm der Führer zu seinen schönsten und größten Arbeiten und Reden geworden.

IV. Die transscendente Ursache.

Es ist zwar sehr interessant, einem klaren und scharfen Denker genau auf seinem Gedankengange zu folgen, wenn dieser auch ein irrthümlicher ist, aber es mischt sich das unangenehme Gefühl hinein, ihm auf jedem Schritte entgegentreten und fast jedem Satze widersprechen zu müssen. Doch, es begreift sich leicht, daß es nicht anders seyn kann. Denn wenn Jener von einem falschen Princip ausgeht, von einer falschen Grundansicht

sich leiten läßt: so müssen gerade wegen der Schärfe und Consequenz seines Denkens alle seine Schritte an seinem Grundirrthum Theil nehmen und consequente Folgen desselben seyn. So geht es mir leider mit Herrn v. H.

Am Anfang dieses Abschnittes faßt er wieder alle Punkte zusammen, von denen er meint, daß er mit ihnen Kant widerlegt habe, während ich darauf zurückweisen muß, wie ich glaube, nachgewiesen zu haben, daß alle vermeintlichen Widerlegungen nur gründliche Mißverständnisse der Lehre Kant's seyen. Gleich hier wieder beim ersten Satze muß ich ihn auf eine Mißdeutung aufmerksam machen. Er bezeichnet als die Hauptfrage der Kritik Kant's: „Wie ist Erfahrung möglich?" Das ist, recht verstanden, ganz richtig. Aber welchen Sinn hat diese Frage eigentlich für v. H.? Offenbar den, als ob sie lautete: „Ist Erfahrung möglich?" und als ob Kant's Antwort nun darin bestehe, zu beweisen, daß Erfahrung möglich und wirklich sey. Indem er nun diese Beweisführung Kant's angreift, meint er, zu dem Resultat gekommen zu seyn, daß Kant's Beantwortung der Frage die Unmöglichkeit der Erfahrung demonstrirt habe, da sie alle anscheinende Erfahrung als absolute Illusion erwiesen habe. Oder, wie er nachher sagt, die Frage wäre eigentlich: ob Erfahrung ist, oder ob dies bloß so scheint, und er meint nun, nach Kant wäre das Letztere der Fall. Das ist nun der Grundirrthum, der ihn bei seinen Kantischen Studien die wahre Lehre Kant's zu erkennen verhindert. Kant's Frage nämlich hat einen ganz anderen Sinn; sie heißt: „wie ist Erfahrung möglich?" Kant geht von der Thatsache der Erfahrung aus, einer Thatsache, an welcher kein Vernünftiger zweifelt und zweifeln kann, und nun will er also nicht ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit demonstriren, sondern er will diese wirkliche und unumstößliche Thatsache erklären; er will zeigen, wie sie zu Stande kommt. Darum sagt er gleich am Anfang (S. 695): „Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel," und: „Der Zeit nach geht also keine Erkenntniß in uns vor der Erfah-

rung vorher, und mit dieser fängt alle an." So und nur so verhält es sich mit der Frage und der Antwort bei Kant. Freilich hier gleich am Anfang zeigt sich der von mir angegebene Mangel in der Selbstbeobachtung Kant's: er sieht nicht die unmittelbare Erkenntniß hinter der Reflexion, aber v. H. weiß davon ebenso wenig. Kant sagt S. 17: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet." Das aber ist nicht richtig. Erfahrung kommt unmittelbar nicht zu Stande durch den Stoff der Empfindungen und seine Bearbeitung durch den Verstand, sondern vielmehr durch die sinnliche Anregung in der Empfindung und die Selbstthätigkeit der erkennenden Vernunft. Das Geschäft des Verstandes ist nur, reflectirend und mittelbar diese letztere zum Bewußtseyn zu bringen. Dieser Fehler oder vielmehr dieser Mangel beeinträchtigt aber die richtige Beantwortung der obigen Frage durch Kant vom Standpunkt des Wiederbewußtseyns durchaus nicht.

Nun lassen sich auch die anderen falschen Behauptungen v. H.'s hier leicht als solche erkennen. Er behauptet, Kant habe, um die obige Frage zu beantworten, Annahmen oder Unterstellungen (Suppositionen, Hypothesen) gemacht, nämlich die transscendentale Idealität von Raum, Zeit und Kategorieen, — immer unter seiner dogmatischen Voraussetzung, daß es Erfahrung giebt. — Aber, wie kann man doch nur die Kritik Kant's so ganz und gar verkennen? Er, der gerade im Gegensatz zu aller bisherigen dogmatischen Philosophie den allein richtigen Weg der kritischen Methode gehen will, soll mit einer dogmatischen Voraussetzung sein Geschäft angefangen haben? Ein Dogma ist ein Lehrsatz, von dem man, ohne ihn weiter zu begründen, ausgeht, aber Kant geht von der Thatsache aus, daß wir Erfahrung haben, denn alle unsere Erkenntniß fängt mit ihr an. Und Kant's Lehren von Raum, Zeit und Kategorieen wären nur Annahmen, bloße Hypothesen? Vielmehr zeigt Kant auf das Klarste und Bestimmteste, daß die

reine Anschauung von Raum und Zeit a priori aller unserer sinnesanschaulichen Erkenntniß zu Grunde liege, und lehrt, daß und wie die Kategorieen die Stammbegriffe sind für die empirische Realität und Objektivität aller möglichen Erfahrung. Darum endigt er denn auch nicht mit einer Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit vom Grade 1 oder 2 oder 3, sondern mit unzweifelhafter Gewißheit, da er sich bewußt ist, unsere Erkenntnißweise gründlich und genau durchforscht zu haben. Was weiter die Behauptung betrifft, Kant habe selbst inconsequenter Weise seinen bereits dargelegten consequenten Ansichten widersprochen, er sey mit sich selbst nicht ins Reine gekommen: so steht die Sache vielmehr so, daß der Widerspruch nicht ein Widerspruch Kant's mit sich selber ist, sondern der Widerspruch seiner wahren Lehre mit dem Mißverständniß derselben, und daß Kant, während er mit sich selber im Reinen ist, später theilweise die Form seiner Darstellungen verändert, damit diejenigen, die ihn mißverstanden haben oder ferner mißverstehen könnten, auch ins Reine kommen, diese aber bei ihrem Mißverstand verharren und dreist behaupten, eben dieser sey die wahre Lehre Kant's.

Haben nun die Hypothesen Kant's, wie v. H. wähnt, die Möglichkeit der Erfahrung demonstrirt, ist nach ihnen die anscheinende Erfahrung nichts als absolute Illusion, so will er versuchen, „auf einem anderen Wege zur Erklärung der Erfahrung zu gelangen," oder richtiger müßte er sagen, überhaupt erst zur Erfahrung zu kommen.

v. H. meint, im Vorigen habe sich die Lösung des Problems, nämlich der Wahrnehmung eine mehr als subjektive Realität zu verschaffen, dahin präcisirt, ein Transscendentes positiv bestimmen zu können; — das Vorstellungsobjekt sey und bleibe bewußtseynsimmanent; — der Versuch, diesem Vorstellungsobjekt eine transscendentale Beziehung zuzuschreiben, bleibe unberechtigt und in sich selbst widersprechend, so lange nicht die Existenz des transscendenten Correlats positiv als möglich und wahrscheinlich nachgewiesen, und so lange die Möglichkeit einer Relation zwischen dem Immanenten und

dem (eventuellen) Transscendenten geleugnet wird. Und v. H. setzt wohlgemuth hinzu: „Dies alles haben wir in den vorigen Abschnitten gründlich eingesehen." — Mit Verlaub! Was mich betrifft: so habe ich dies alles gar nicht eingesehen. Vielmehr habe ich meine Ansicht im Vorigen dahin präcisirt, daß allein das unmittelbare Bewußtseyn jeder gesunden Vernunft das rechte und völlig genügende Zeugniß sey, daß, wenn wir anschauen und erkennen, wir nicht träumen oder in Fieberphantasieen liegen oder wahnsinnig seyen, sondern wirklich Gegenstände außer uns wahrnehmen. Jeder andere Beweis ist nicht nur unnöthig, sondern unmöglich. Denn wir können immer nur auf unsere Erkenntniß recurriren, da wir den Gegenstand vor uns oder selbst in der Hand doch nur haben als ein Objekt unserer Erkenntniß. Hier zeigt sich deutlich, wie ich schon angegeben habe, daß v. H. die Begriffe „transscendent" und „immanent" anders versteht als Kant. Immanent ist ihm das, was im Bewußtseyn ist, transscendent, was außerhalb des Bewußtseyns existirt. Das ist nicht Kant's Lehre. Kant nennt die Erkenntniß immanent, welche sich auf das Gebiet der Erfahrung beschränkt, transscendent diejenige, welche sich über diese Schranken erheben will. Darum lehrt er, alle unsere positive Erkenntniß ist empirisch, ist Erfahrungserkenntniß; Raum, Zeit und Kategorieen sind nur Principien möglicher Erfahrung. Einen transscendenten, über mögliche Erfahrung hinausgehenden Gegenstand können wir weder erkennen noch positiv bestimmen, und eine Relation zwischen Immanentem und Transscendentem kann nur eine Idee, nicht Erfahrung seyn. Doch Herr v. H. will dies Unmögliche zu Stande bringen. Er sagt: „Es handelt sich jetzt darum, die positive Bestimmung des Transscendenten, die Wahrscheinlichkeit seiner Existenz und die Möglichkeit seiner Relation zum Immanenten zur versuchsweisen Aufgabe zu machen." Nun, wir wollen sehen. Aber ich muß im Voraus bemerken: Wie? bloß zur Wahrscheinlichkeit wollen wir kommen? Uns eine versuchsweise Aufgabe stellen? Ich meine, wir philosophiren, und wollen nicht etwa experimentiren.

Was wir erklären wollen, ist ja die Form unserer Erkenntniß, also nicht etwas, von dem wir erwarten müßten, daß es uns erst über kurz oder lang gegeben werde, sondern was vollständig da ist; wir wollen uns nur bemühen, es uns zum klaren und vollständigen Bewußtseyn zu bringen. Bloße Wahrscheinlichkeit erklärt hier gar nichts; wir müssen zur vollen Gewißheit darüber kommen können, denn, was wir erklären wollen, ist vollständig gegeben, und es einmal so oder so versuchen, ist völlig verkehrt; denn es giebt nur einen einzigen Weg, um zum Ziel der Erklärung zu gelangen, nämlich gründliche Reflexion und Speculation. Das allein ist Philosophiren.

v. H. beginnt: „Da wir bei diesem Versuche keinen anderen Ausgangspunkt haben, als den immanenten Standpunkt, so kann in erster Reihe alle Erkenntniß des Transscendenten nur die Erkenntniß der Relation des Transscendenten zum Immanenten seyn, denn nur diese allein kann die Brücke seyn, auf welcher wir mit dem Gebiete des Transscendenten einen Verkehr unterhalten können, der uns von der Beschaffenheit desselben indirekt unterrichtet." Ich muß gestehen, das scheint mir doch ein mehr als wunderliches Experiment zu seyn. Vom immanenten Standpunkt müssen wir ausgehen, — das verstehe ich sehr wohl; das eben ist es, was Kant lehrt, wir müssen kritisch unsere Erkenntnißweise erforschen. Aber der Standpunkt ist nicht bloß immanent, sondern vielmehr das ganze Gebiet, das wir von ihm aus überschauen, ist immanent. Und in erster Reihe sollen wir so zur Erkenntniß des Transscendenten geführt werden? Ich habe vergebens nach einer zweiten oder dritten Reihe bei v. H. gesucht. Und was brauchten wir sie denn auch, wenn wir schon in dieser ersten zur Erkenntniß des Transscendenten gelangen? Aber dahin kommen wir ja mit v. H. hier noch gar nicht; er will uns nur die Relation zeigen, auf die Brücke führen, den Berührungspunkt erkennen lassen. Aber, wie kann ich denn von einer Relation, soll doch heißen, realem Verhältniß, realem Zusammenhang, reden zwischen zwei Dingen, von denen ich nur das eine vor Augen habe, das andere

aber gar nicht kenne? Erst die Relation, und aus ihr die Dinge? Ich denke, umgekehrt kann es nur seyn, ich muß zuerst die zwei Dinge erkennen, und dann erst würde ich ein Verhältniß, einen Zusammenhang zwischen ihnen wahrnehmen können. Ebenso, wenn ich einen Punkt als Berührungspunkt zweier Dinge erkenne: so nehme ich doch nicht einen Punkt für sich wahr, sondern, daß sich in ihm zwei Dinge berühren, also auch diese sich berührenden Dinge. Auch die Brücke hilft uns nicht. Was soll ich denn auf die Brücke laufen, die in die Luft gebaut zu seyn scheint? Ich muß wissen, wohin sie führt, ich muß das Jenseits kennen, und wissen, daß es dasjenige ist, wohin ich will; sonst ist der Brückengang Thorheit. Und ich soll nur die Brücke ansehen, um das Ufer jenseits zu erkennen? Ich dächte, zu dem Ende müßte ich über die Brücke hinaussehen und hinaussehen können. In der That, Alles, was v. H. noch weiter bemerkt über diese Erkenntniß der Relation zwischen dem Transscendenten und dem Immanenten, ist nur ein Verlegenheitsgerede, und zeigt klar, v. H. hätte sich doch lieber gestehen sollen, eine Erkenntniß des Transscendenten ist nicht möglich. Er reiht ein Bild an das andere, aber die Bilder helfen zur wirklichen Einsicht und Erklärung gar nicht. So sagt er: die Dinge an sich bilden gleichsam Fäden, deren eines Ende wir in der Hand haben, und das sey die einzige Kenntniß, die wir von ihnen erlangen können. Sind denn die Fäden die Dinge an sich? Und diese will ich doch sehen. Das zwar nicht, sagt v. H., aber sie bilden Fäden. Aber wie in aller Welt kann ich von dieser ihrer Kunstfertigkeit etwas wissen, ehe ich überhaupt etwas von ihrer Existenz weiß?! Oder, sind die Dinge an sich so freundlich gewesen, diese Fäden zu bilden, damit ich das eine Ende fasse, um an den Fäden zu den Dingen zu kommen? Woher weiß ich das? Ich weiß ja vorläufig von den Dingen an sich noch gar nichts; an dem Faden, ja, an dem einen bloßen Ende des Fadens sehe ich doch nicht das Ding an sich hängen! — Doch, lassen wir diese Fäden, um den wirklichen Faden unserer Untersuchung nicht aus den

Augen zu verlieren. Also die Relation! v. H. findet den Anknüpfungspunkt für eine solche reale Beziehung zu dem Transscendenten „in dem allerursprünglichsten Bewußtseynsinhalt, in demjenigen, was, wenn irgend etwas, instinctiv den Eindruck des Gegebenen macht, also in der Materie der Anschauung, d. h. in der sinnlichen Empfindung.“ Diese ist nach Kant eine Reaction der Seele auf empfangene Eindrücke, von welchen die Receptivität der Seele afficirt wurde. Unter „afficiren“ kann man nichts anderes verstehen, als eine Handlung auf die zu afficirende Receptivität ausüben. Fragen wir nun: Wer oder was afficirt uns? Die Antwort lautet zunächst negativ: es kann nicht das Vorstellungsobjekt seyn, denn dieses ist das erst Abgeleitete, kann also nicht der zu erklärenden Materie der Anschauung vorhergegangen seyn. Dieses Objekt ist ja bloße Vorstellung und kann darum nicht für eine äußere Ursache gehalten werden. Das Handelnde dieses Afficirens ist also nur in einem Transsœndenten zu suchen. So haben wir die Brücke zwischen Transscendentem und Immanentem gefunden. Offenbar kann nun diese Handlung des Afficirens nicht anders genannt werden, als Causalität, diese müßte aber transscendente Causalität heißen im Gegensatz zur immanenten Causalität, welche nur Verknüpfung von Vorstellungen (Erscheinungen) unter einander ist. Das afficirende Transscendente würde hiernach die transscendente Ursache der Empfindung seyn. Kant braucht hier ganz falsch transscendentale Ursache; ebenso unpassend ist intelligible Ursache, da ja Kant selbst nachweist, daß das Noumenon inintelligibel ist, weil es jenseits des Bewußtseyns überhaupt liegt, also gleich transscendent für Sinn wie Verstand ist. „Wollte nun Jemand bestreiten, daß das transscendente Ursache seyn könne, so wäre dies ganz grundlos, da doch niemand von etwas ihm ganz Unbekannten behaupten kann, daß ihm ein ihm nicht widersprechendes Attribut nicht zukomme, da niemand von dem, was er nicht kennt, ausmachen kann, was dieses Unbekannte thun oder nicht thun kann“ (Kant). Nunmehr haben wir die gesuchte

positive Bestimmung für das Transscendente gefunden; es ist die transscendente Ursache der Empfindung. So gewinnen wir vor unserm Bewußtseyn ein Vorstellungsobjekt, das mit Recht ein transscendentales heißt, da es sich auf ein positiv-Transscendentes bezieht. Kant verwirrt häufig Beides, das transscendente und das transscendentale Objekt, aber jenes liegt jenseits alles Bewußtseyns, dieses in demselben. Kant wird zu dieser Verwechselung durch den Irrthum getrieben, als ob dem empirischen Objekt ein transcendentales Objekt zum Grunde läge (also eine Vorstellung der anderen), was eine ganz schiefe Auffassung ist.

Ich habe absichtlich hier den Gedankengang des Herrn v. H. im Ganzen zusammengefaßt, weil sich so die consequenten Folgerungen aus falschen Voraussetzungen am besten übersehen lassen. Und wir sehen hier neben einander ganz begründete Berufungen auf Kant selbst, denn wir treffen hier auf einen wirklichen Fehler desselben, — und Mißdeutungen seiner Lehre, die zum Theil in einer falschen Auffassung seiner Bezeichnungen ihren Grund haben.

v. H. sieht die Brücke oder die reale Relation zwischen dem Transscendenten und Immanenten in der Materie der Anschauung, der Empfindung, da diese eine Reaction der Seele auf empfangene Eindrücke ist. Er beruft sich dafür auf Kant. Und zwar mit Recht. Aber leider liegt hier ein Fehler Kant's in der Beobachtung unserer Erkenntniß vor, ein Fehler, der sehr alt und sehr allgemein ist, den zwar Fries berichtigt hat, aber ohne daß seine Verbesserung allgemein eingesehen und anerkannt worden wäre. Es betrifft dies die richtige Ansicht von dem, was wir unter Receptivität unserer sinnesanschaulichen Erkenntniß zu verstehen haben, unter dem uns in der Empfindung Gegebenen. Kant sagt 390: „Das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur Receptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden." (Dies war auch die Meinung des Descartes und Malebranche.) Die Spontaneität, die zu dieser Receptivität hinzukommt, ist ihm das Den-

ken, wodurch unsere Anschauungen erst objektive Erkenntnisse werden. Das ist aber ein Irrthum. Das Anschauen ist nicht bloß Receptivität, nicht bloß Empfindung, sondern Selbstthätigkeit unserer erkennenden Vernunft. Diese ist die Spontaneität, die zur Empfindung hinzukommt, und nicht die Thätigkeit des Verstandes, denn dieser ist nur das Vermögen des Wiederbewußtseyns unserer unmittelbaren Erkenntniß. Aber unser Erkenntnißvermögen bedarf der sinnlichen Anregung in der Empfindung. Wenn wir anschauen, recipiren wir nicht bloß, werden wir nicht bloß angeregt, sondern wir erkennen, nachdem wir dazu angeregt worden sind. Ferner, auch die Empfindung ist nicht etwas nur Passives, sondern gleichfalls Thätigkeit eines Vermögens in uns. Endlich, in der Empfindung sind wir uns nicht bloß dieser passiven Erregung bewußt, sondern unmittelbar auch eines unsrer Anschauung gegebenen außer uns gegenwärtigen Gegenstandes. Erkennen wir dann aber anschauend: so muß nothwendig die Vorstellung des angeschauten Gegenstandes die Form der unsrer Erkenntniß eigenthümlichen Auffassung annehmen. Die Materie unserer Anschauung ist also keineswegs die Empfindung, denn diese ist nur die Erregung des Erkennens, sondern der uns gegebene Gegenstand. Aber auf welche Weise entsteht nun die Erregung, die Affection in der Empfindung? Das ist die alte schwierige Frage: wie kommt der Gegenstand zu unserm erkennenden Vermögen, zu unsrer Vorstellung? Dafür hatte Demokritos die Antwort, daß von allen Gegenständen gewisse ähnliche Bilder (εἴδωλα) fließen und in die Seele einströmen. (Aehnlich sind die idées des Malebranche.) Aber das war doch nur eine Fiction, die allein deßhalb so lange plausibel schien, weil sich auf der Netzhaut ein Bild des angeschauten Gegenstandes zeigt. Wenn wir anschauen, so ist das Objekt unsers Anschauens doch nicht unser Auge, nicht das Bild auf der Netzhaut, sondern der wirkliche Gegenstand außer uns. Diese Phantasie des Demokritos ist denn auch wohl jetzt allgemein als solche erkannt. Mit Locke und Hume dagegen nimmt man ziemlich allgemein an, daß von den Ge-

genständen Eindrücke auf unsere Seele ausgeübt werden, und man erkennt diese eben in der Affektion, in der Empfindung als der Folge derselben. In dieser Weise ist auch noch bei Kant von den Eindrücken die Rede, weil er ja, wie so eben angegeben, die Anschauung nur als eine Receptivität ansieht. Und ebenso faßt auch v. H. die Sache auf. Unter „afficiren“ versteht er eine Handlung auf die zu afficirende Receptivität. Die Bezeichnung „Handlung“ ist nun aber ganz falsch. Handlung ist Willensthätigkeit, wir sprechen hier aber nur von der gesetzmäßigen Folge eines Zustandes, nämlich der Wirkung auf die Ursache. Der Baum, den ich anschaue, will doch nicht etwa, daß er von mir angeschaut werde, er faßt mich doch nicht etwa zu dem Zwecke an und macht einen Eindruck auf mich, damit ich auf ihn achte, — sondern die Existenz, die Gegenwart des Baumes, könnte man sagen, sey die Ursache meiner Anschauung desselben. Aber, was afficirt mich denn eigentlich, was macht Eindruck auf mich? Der Gegenstand? Freilich, laufe ich im Finstern gegen die Wand oder betaste ich Etwas im Dunkeln, so nehme ich unmittelbar in der Berührung die Gegenwart eines Dinges außer mir wahr, und dies ist eine ganz gute demonstratio ad hominem für den, der die Erscheinung nur für Schein und Nichts ausgiebt. Aber diese Art, wahrzunehmen, ist doch ohne Zweifel eine sehr unvollkommene und oberflächliche. Gehör und Gesicht sind die vorzüglichsten Sinne, durch welche wir zu äußeren Wahrnehmungen angeregt werden, vor Allem das Gesicht, durch welches wir in weitester Ferne Dinge wahrnehmen. Aber was berührt mich denn da beim Hören und Sehen? Der schallende oder der gesehene Gegenstand? Die Glocke oder das Instrument, das ich höre? Der Baum, der Thurm, die Sonne, der Fixstern in ungemessener Ferne, die ich doch alle sehe? Nein, der Physiolog belehrt uns, daß die Aetherwelle des Lichtes mein Auge berührt und die Luftwelle des Schalls an mein Ohr schlägt. Weiter kann er mir nichts sagen über den Zusammenhang der Gegenstände mit unsern Sinnen. Aber, wenn ich anschaue, nehme ich nicht

die Aetherbewegung wahr, sondern einen gegenwärtigen Gegenstand. Viele erzählen uns noch weiter, wie die Berührung des Sinnes sich fortpflanzt ins Gehirn, und wissen dort die allerfeinsten Nervenfäden anzugeben und genau den Ort zu bezeichnen, bis wohin die sinnliche Berührung geht. Aber mit dem Allen kommen sie doch über materielle Erscheinungen und physiologische Vorgänge nicht hinaus. Das Anschauen und anschauliche Erkennen ist dagegen eine psychologische, innere Thatsache, und nicht etwa nur Gehirnphänomen, wie Schopenhauer spricht. Genug, das Afficiren ist gar kein Eindruck des angeschauten Gegenstandes auf meinen Sinn, sondern nur das Licht macht einen Eindruck, bewirkt einen Reiz auf mein Auge, und auf diese sinnliche Erregung folgt mein Anschauen. Wie nun jener physiologische Vorgang mit meiner Seelenthätigkeit des Wahrnehmens eines Gegenstandes zusammenhängt, das können wir nicht erkennen und werden wir niemals erklären können. Denn das Anschauen ist eine unmittelbare Qualität meines Erkenntnißvermögens, die sich aus materiellen Bewegungen niemals erklären läßt. Es ist also mit der Brücke des Herrn v. H. nichts. An beiden Enden fehlt ein gut Stück, und eine Berührung des Transscendenten und Immanenten, eine reale Communication zwischen denselben durch jene unvollständige Brücke findet nicht statt. Also auch eine transscendente Causalität ist hier nicht zu erkennen. Denn die anschauliche Erkenntniß ist nicht, wie auch Schopenhauer ganz verkehrt sagt, durch und durch Causalität, die er darum für die einzige reale Kategorie hält, sie entsteht nicht durch einen logischen Schluß unter dieser Kategorie, sondern sie ist eine unmittelbare Thätigkeit des Erkenntnißvermögens, nachdem dieses zu derselben sinnlich angeregt worden ist. Wenn v. H. den Kant tadelt, daß er, statt von transscendenter Ursache zu reden, transscendentale oder intelligible Ursache sage: so mißversteht er Kant und zeigt die schon angegebene falsche Auffassung des Transscendentalen. Beide Ausdrücke stehen bei Kant gegenüber der anschaulichen Erkenntniß. Transscendental ist die Erkenntniß aus Be-

griffen a priori, intelligibel das, was intellectuell, also durch Denken und nicht durch Anschauung erkannt wird. Er kann das Intelligible nicht inintelligibel, d. i. nicht nichtintelligibel nennen, denn das wäre ein direkter Widerspruch. Aber er behauptet, wir haben keine positive Erkenntniß von Dingen aus reinem Denken und reinen Begriffen, sondern nur empirisch und durch Anschauung. Gegen den, der bestreiten wolle, daß das Transscendente Ursache seyn könne, führt v. H. einen Ausspruch Kant's an (S. 312). Aber dieser hilft ihm doch ganz und gar nicht. Denn, wenn es ganz richtig ist, daß Niemand von dem ihm ganz Unbekannten sagen könne, was dieses thun oder nicht thun könne: so folgt daraus zwar, daß Niemand sagen dürfe, jenes Unbekannte könne nicht Ursache seyn, aber ebenso, daß auch Niemand sagen dürfe, es könne Ursache seyn, weil von dem gänzlich Unbekannten sich gar nichts behaupten läßt. Nun aber sieht ja v. H. seine angebliche transscendente Ursache als die gesuchte positive Bestimmung für das Transscendente an; das wäre demnach eine positive Bestimmung des gänzlich Unbekannten, was sich offenbar widerspricht. v. H. meint nun, so ein transscendentales Objekt gewonnen zu haben, das erst mit Recht so genannt werde, da es sich auf ein positiv-Transscendentes bezieht. Er erhält es durch Entwickelung der transscendenten Ursache der Empfindung vor unserem Bewußtseyn. Nun haben wir aber gesehen, daß diese angebliche transscendente Ursache durch den realen Eindruck gar nicht existirt. Und wie durch bloße Entwickelung des Begriffs „Ursache", ohne ihm einen anschaulichen Gegenstand unterzulegen, ein Transscendentes, d. i. etwas außer aller Erfahrung und Erkenntniß Liegendes erkannt werden könne, das ist nicht zu begreifen. Ich soll so vor dem Bewußtseyn ein Vorstellungsobjekt gewinnen von dem, was gar nicht vorstellbar und erkennbar ist. Das ist reiner Widerspruch. v. H. wirft dem Kant hier Verwirrung, Verwechselung, Irrthum und eine ganz schiefe Ansicht vor, nämlich die, als ob dem empirischen Objekt ein transscendentales Objekt zum Grunde läge (also

eine Vorstellung der anderen). Hier sehen wir wieder ein Mißverständniß Kant's, das er allerdings mit verschuldet hat durch die einseitige Hervorhebung der Bedeutung des Wortes „Vorstellung" als „Akt des Vorstellens", während wir doch darunter auch „das Vorgestellte", den Gegenstand der Vorstellung verstehen. Und das Letztere meint doch auch Kant. Denn die Erscheinung ist ihm zwar Vorstellung, aber sie hat ihm doch empirische Realität als Gegenstand der Erfahrung. Was sagt nun Kant von dem „transscendentalen Objekt?" S. 390 u. 91: „Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Objekt anschauen — —. Indessen können wir die bloß intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transscendentale Objekt nennen, bloß, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt." Kant will, meine ich, damit sagen, das transscendentale Objekt kann von uns nicht als ein Gegenstand der Erfahrung angeschaut werden, und ist als solches gänzlich unbekannt; aber wir können dasjenige so nennen, was durch die Receptivität vorausgesetzt wird; denn, wo diese stattfindet, muß doch auch etwas seyn, was recipirt wird, das der Receptivität Gegebene. Das scheint mir durchaus richtig, und ich sehe hier keine Verwechselung oder Verwirrnng. Auch den Irrthum erkenne ich nicht in dem, daß das transscendentale Objekt zum Grunde läge. Man muß den Ausdruck nur nicht so verstehen, als ob Kant meinte, es läge materiell gleichsam als Folie unter dem Erfahrungsobjekt, und auch nicht als bloße Vorstellung, sondern er meint mit dem „zum Grunde liegen" die nothwendige Voraussetzung, daß, wenn eine Erscheinung ist, auch ein Etwas sey, das erscheint, obwohl ich es nicht anschaulich erkenne. So sagt er auch S. 303: „Das transscendentale Objekt ist ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen." Denn ohne jenes wären auch diese nicht. Daß nun nicht bei Kant „eine schiefe Auffassung" stattfindet, sondern umgekehrt bei v. H. hinsichtlich der Aeußerungen Kant's, erhellt daraus, daß, was v. H. gegen Kant als die richtige Ansicht

bezeichnet, in der That nichts Anderes ist als eben Kant's Meinung. v. H. giebt als Beweis der schiefen Auffassung Kant's an: „Da jedem empirischen Objekte im Wahrnehmungsacte instinctiv die transscendentale Beziehung ertheilt wird, also das empirische Objekt selbst das transscendentale Objekt ist, ohne von ihm noch unterscheidbar zu seyn." Das ist, recht verstanden, eben die Lehre des transscendentalen Idealismus. Das „Instinctive" ist das natürliche Selbstvertrauen der Vernunft, nicht zu träumen, sondern wirklich zu erkennen. Und die Erscheinung ist in der That das Ding selbst, aber so, wie es uns nach der eigenthümlichen Auffassungsweise unsrer Erkenntniß erscheint. Dies aber wird erst in der Reflexion klar, und nicht, wie v. H. in der Anm. sich ausdrückt, durch „instinctive Beziehung". Es ist auch falsch, zu sagen: „empirische Realität bedeutet nichts anderes als transscendentale Realität." Das ist bei Kant nicht so. Denn der transscendentale Idealismus behauptet zwar die empirische Realität der Erscheinungen als wirklicher Gegenstände unserer Erfahrung, aber er verneint ihre transscendentale Wahrheit. Und eben darum nennt Kant die empirische Realität auch objektive Realität, um die Erscheinung vom bloßen Schein zu unterscheiden.

v. H. fährt fort: „Wir können von der transscendenten Ursache oder dem Grund der Erscheinung jedenfalls einige weitere negative Behauptungen aufstellen, durch die wir dieselbe von den uns unmittelbar bekannten Erscheinungen unterscheiden." Ganz richtig! Negative Behauptungen. Damit stimmt Kant völlig überein. Ich kann von dem gänzlich Unbekannten, das aber durch die Erscheinung nothwendig vorausgesetzt wird, nichts Anderes sagen als eben das Negative, es sey anders als die Erscheinung. Damit ist aber positiv gar nicht bestimmt, wie es denn sey. Nun aber ist ja v. H.'s Transscendentes ein positiv-Transscendentes; er müßte uns also von ihm auch positive und nicht bloß negative Bestimmungen angeben. Auch das Folgende ist ganz richtig, und ebenso Kant's Meinung. Das der Erscheinung zu Grunde liegende „Ding an sich selbst" muß un-

abhängig seyn von der Sinnlichkeit und dem Verstande, sagt v. H. Das ist durchaus die Bedeutung des „Ding an sich" bei Kant. Es ist das Ding, abgesehen von einer besonderen Auffassungs- und Erkenntnißweise, das Ding, wie es an sich ist, und nicht, wie es von unserm sinnlichen Erkenntnißvermögen vorgestellt wird. Aber es ist uns unmöglich, so das Ding an sich positiv zu erkennen; denn, sobald wir Etwas erkennen, haben wir ja das Ding nur in und nach unsrer Erkenntniß, in der dieser eigenthümlichen Form. Auf dieses von meiner Sinnlichkeit und meinem Verstande ganz unabhängige Ding kann ich aber deßhalb auch nicht den Begriff der Causalität anwenden, denn dieser ist ein reiner Verstandesbegriff, der nur angewendet wird auf das meiner Sinnesanschauung erscheinende Objekt, und hier ist das, was Ursache ist, nicht etwas in seinem Daseyn völlig Unabhängiges und Unbedingtes, sondern es ist selbst wieder durch eine andere Ursache bedingt. Der, wie v. H. sagt, verfehlte Beweisversuch Kant's auf S. 773 u. 686 gehört nun aber gar nicht hierher. Denn dort ist von dem Ding an sich nicht die Rede. Kant zeigt dort, daß, wenn wir die Erscheinungen der inneren Erfahrung nur in der Zeit wahrnehmen, diese Zeitbestimmung nicht möglich ist ohne die Vorstellung des Wirklichen und Beharrlichen außer mir, zu dem ich mich in Relation befinde. Dies Beharrliche ist nicht das Ding an sich, sondern das im Raum Erkannte, also die Erscheinung, der Gegenstand der äußeren Erfahrung. Das Ding an sich kann auch gar nicht zeitlich gedacht werden, denn in der Zeit nehmen wir nur Abfluß und Wechsel wahr. Endlich meint v. H., nur durch seine transscendente Ursache, die für Alle gleich sey, lasse sich die Uebereinstimmung in verschiedenen Bewußtseynen und eine Correspondenz der Bewußtseyne mit einander erklären, und er führt einen Satz Kant's dafür an, in dem auch von der Einheit des Gegenstandes die Rede ist. Aber, wenn v. H. hinzusetzt: „bedeutet hier „„Dinges an sich"", so ist das eine ganz irrige Deutung; denn der „Gegenstand", von dem Kant redet, ist offenbar nicht das Ding an sich, sondern das Objekt unserer

Erkenntniß. Dieses Objekt ist aber für alle menschliche Bewußtseyne darum dasselbe, weil die Form der Erkenntniß bei allen Menschen die gleiche ist, und von einer anderen Erkenntniß- und Bewußtseynsart wissen wir gar nichts. Daraus erklärt sich sehr einfach jene Uebereinstimmung. Ebenso wissen wir nur von der Correspondenz der menschlichen Bewußtseyne unter einander, die nur deshalb möglich ist, weil die Menschen gleichartige Wesen sind von gleichem Erkenntniß- und Bewußtseynsvermögen, und wir uns darüber durch die Sprache mit einander verständigen können, was ein Jeder für sich in seinem Innern wahrgenommen hat. Wenn nun aber v. H. gar noch hinzusetzt, „falls außerdem noch die zweite Voraussetzung erfüllt ist, daß die Dinge an sich von dem Bewußtseyn aus vermittelst des Willens afficirt oder verändert werden können": so verstehe und begreife ich das gar nicht, geschweige denn, daß mir dadurch etwas erklärt würde. Wie? Das Ding an sich, das v. H. selbst als in seinem Daseyn unabhängig, beharrlich und ununterbrochen seyend bezeichnet hat, soll vermittelst des Willens afficirt oder verändert werden? Wahrlich, ich kann darin nichts als einen ganz offenbaren Widerspruch finden. Durch einen ähnlichen Gedankengang, meint v. H. endlich, sey Kant dazu bewogen, das Ding an sich nicht fallen zu lassen und denen entgegenzutreten, welche seinen Idealismus mit dem des Berkeley „in einen Topf werfen wollten." Aber ich kann auch nicht die geringste Aehnlichkeit finden zwischen dem Gedankengang Kant's und der obigen Erklärung v. H.'s, wie ich denn die Abweichungen im Vorigen deutlich angegeben habe. Auch das Verhältniß der Lehre Kant's zu der des Berkeley (wie des Cartesius) scheint mir Herr v. H. nicht ganz richtig aufzufassen. Kant hat sich darüber in der Kritik der reinen Vernunft und in den Prolegomenen auf das Klarste wiederholt ausgesprochen. Berkeley's Idealismus verwarf nicht das Ding an sich, wie v. H. sagt, sondern Berkeley verwarf die ganze Welt der äußeren Erfahrung, und zwar, weil er den Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich gar nicht verstand, Raum und Zeit für

in der Erfahrung gegeben ansah, und die Erkenntniß a priori, d. i. die nothwendigen Formen unserer Erkenntniß nicht begriff. Darum stellt Kant dem materialen Idealismus den seinigen als den formalen entgegen, oder er will diesen den kritischen nennen, „nm ihn von dem dogmatischen des Berkeley uud vom skeptischen des Cartesius zu unterscheiden." (Proleg.)

Für die hier zunächst folgenden Auseinandersetzungen sehe ich mich Herrn v. H. gegenüber ganz in der unangenehmen Lage, die ich bereits andeutete, daß ich nämlich da, wo er sich mit Recht auf Kant beruft und mit ihm übereinstimmt, Beiden widersprechen und einen Fehler in der Selbstbeobachtung vorwerfen muß, da aber, wo er Kant widerspricht, ihm allerdings Recht geben muß, wenn das, was er für Kant's Ansicht hält, wirklich dessen Meinung war, was ich aber bestreite, so daß mir v. H. nur eine falsche Auffassung der Lehre Kant's zu bekämpfen scheint, während ich seine eigene Ansicht als durchaus irrig verwerfen muß.

v. H. hat darin Recht, daß Kant vorzüglich in der ersten Aufl. der Kritik der r. V. und gegen Eberhard mehr oder weniger bestimmt behauptet, daß es die Dinge an sich seyen, welche uns durch Vorstellungen afficiren, auch darin, daß er die Hauptstellen über die nichtsinnliche (v. H. sagt verkehrt „transscendente") Ursache in der 2ten Aufl. unterdrückt habe. Aber ich kann ihm darin nicht beistimmen, daß dies von Kant geschehen sey, um seine Widersprüche gegen seine eigene transscendentale Analytik zu verdecken. v. H. setzt selbst hinzu: „ohne doch principiell irgend etwas an ihnen zu ändern." Gewiß, wie Kant selbst in der Vorrede sagt, er hat in seiner ursprünglichen Lehre nichts Wesentliches verändert, sondern nur die Darstellung. Und wie kann man es nur für möglich halten, daß der wahrheitseifrige Kant seine eigenen Widersprüche zwar erkannt, aber sie möglichst zu verdecken gesucht habe?! Nein, ein solcher philosophischer Charlatan war unser Kant nimmermehr. Warum er aber in der Darstellung geändert hat, sagt er ja selbst klar und bestimmt. Nicht,

um, wie v. H. meint, seine eigenen Widersprüche nicht länger so grell hervortreten zu lassen, sondern um den Mißdeutungen abzuhelfen, in denen manche scharfsinnige Männer, vielleicht nicht ohne seine Schuld, bei Beurtheilung seiner Lehre gerathen seyen. Das sind seine eigenen Worte. Und zu diesen scharfsinnigen Männern gehört auch Herr v. H. Dieser hat auch darin Recht, wenn er behauptet, Kant habe eine Affection, einen Eindruck des Gegenstandes auf uns angenommen. Ich habe schon gezeigt, daß und warum dies ein Fehler in der Selbstbeobachtung Kant's sey. Aber nimmermehr war das die wahre Ansicht Kant's, wie v. H. diesen Fehler aufnimmt, festhält und ausbeutet. Er hätte doch nur beachten sollen, wie Kant an solchen Stellen nie unterläßt, hinzuzufügen, daß wir von dieser nichtsinnlichen oder intelligiblen Ursache gar nichts Bestimmtes sagen und behaupten können, eben weil sie kein Gegenstand der Sinnesanschauung und der Erfahrung ist. Aber v. H. meint, sie positiv nach der Kategorie der Ursache bestimmen zu können. Auch muß man nicht übersehen, wie Kant bald sagt, daß die Dinge uns durch oder mit Vorstellungen afficiren (390), bald wieder, daß wir von dergleichen Objekten afficirt werden (288). Nach v. H. wäre nur das Letztere richtig, oder Kant hätte nur sagen dürfen, daß wir zu, nicht aber „mit oder durch" Vorstellungen afficirt werden. An der letzteren Stelle setzt Kant auch gleich hinzu „uns übrigens unbekannten Objekten". So sagt er auch gegen Eberhard: die Gegenstände als Dinge an sich geben den Stoff zu empirischen Anschauungen, aber sie sind nicht der Stoff derselben. Was er mit jenem meint, fügt er klar hinzu: „sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäß, zu bestimmen." Also Kant meint offenbar, ohne Dinge an sich wären auch keine Vorstellungen von ihnen, keine Erscheinungen möglich, aber sie bestimmen, afficiren uns nur zu unseren Vorstellungen, sind nicht selbst unsere Vorstellungen, denn „wir können von ihnen keine Erkenntniß haben." Ich kann denn auch nicht den durchgehenden Doppelsinn des Kant'schen Sprachgebrauchs von Gegenstand, Ding,

Objekt u. s. w finden, und kann dem Vorschlag, den v. H. S. 43 Anm. empfiehlt, nicht zustimmen. Denn Kant gebraucht durchgehends das Wort „objektiv" im Sinne von „wirklich, gegenwärtig", von empirischer Realität und Objektivität. Denn nach ihm ist das Ding an sich gar kein Objekt unserer Erkenntniß und kann es nicht seyn. Aber das Ding an sich und die Erscheinung, das Objekt unserer Erkenntniß, sind nicht zwei verschiedene Dinge neben oder über einander, sondern dieses ist jenes, doch so, wie wir es vorstellen und vorstellen müssen. Die Erscheinung ist das Objekt unserer immanenten oder Erfahrungserkenntniß, der einzigen positiven, die wir von den Dingen besitzen, eine transscendente, d. h. über die Erfahrung hinausgehende Erkenntniß ist uns nicht möglich.

Von S. 43—47 behandelt v. H. die noch offene Frage, ob denn überhaupt mehr als Eine transscendente Ursache für alle unsere Vorstellungen existirt. Es handelt sich hier offenbar um das Wesen unserer inneren Erfahrung, während bisher nur von der transscendenten Ursache der äußeren Erfahrung die Rede war. Nun erkennen wir innerlich unser Ich, außer uns die Dinge, also die Frage wäre nach v. H., ob neben dem Ding an sich auch ein Ich an sich anzunehmen sey. Nachher stellt v. H. aber die Frage so: „ob unser (bewußter oder unbewußter) Wille allein die Anschauungen producirt (Fichte), oder ob die Receptivität des Bewußtseyns eine absolut passive sey, welche schlechthin unthätig die Anschauungen über sich ergehen läßt, wie sie ihr gegeben werden, und ohne irgendwie zu ihrer Erzeugung mitzuwirken, oder an den gegebenen etwas zu modificiren (Berkeley) — oder ob Production von der einen Seite und Bestimmung der Art und Richtung dieser Production von der anderen Seite zum Zustandekommen der Vorstellungen cooperiren." v. H. lobt den Kant, daß sein gesunder Sinn ihn hier habe die Mittelstraße erwählen lassen, und er erinnert an seinen „sensum internum".

Hier wird nun Zweierlei mit einander vermengt und verwechselt, und auch hier hat ein schon angegebener Fehler Kant's

irregeleitet. Es wird nämlich nicht klar unterschieden die Selbstthätigkeit unserer erkennenden Vernunft überhaupt und die Willkührlichkeit der inneren Bestimmungen unserer Vorstellungen. Der Fehler Kant's, der hier zu Grunde liegt, ist der, daß auch er die Selbstthätigkeit des Erkenntnißvermögens nicht unterscheidet von der Spontaneität unsers Denkvermögens, daß er nicht trennt unmittelbare Erkenntniß und das innere Wiederbewußtwerden derselben. Wir haben aber zwei getrennte Gebiete der Erfahrung, äußere und innere. Aeußerlich nehmen wir die außer uns gegenwärtigen Dinge wahr in unmittelbarer Erkenntniß, innerlich unsere Seelenzustände, also reflectirend auch unsere Erkenntnisse. Ganz richtig nimmt Kant auch für unsere innere Erfahrung einen innern Sinn an, weil auch unsere Selbsterkenntniß sinnlich angeregt wird durch das, was momentan und unmittelbar in unsern innern Sinn fällt, während erst die willkührlich gelenkte Reflexion unsere Selbsterkenntniß vollendet. So steht nun Kant in seiner Kritik ganz auf diesem Standpunkt der Reflexion, und betrachtet von ihm aus unsere Erkenntnisse. Statt die Selbstthätigkeit unsres Erkenntnißvermögens als das zu erkennen, was unmittelbar zur Receptivität der Sinnlichkeit hinzukommt, um die objektive Erkenntniß zu Stande zu bringen, entsteht ihm diese erst durch denkenden Verstand, welcher aber nur das Vermögen der Reflexion, des Wiederbewußtseyns ist. Ganz ähnlich sieht v. H. die Sache an. So sagt er S. 45: „So werden wir jedenfalls zur Annahme einer inneren Ursache getrieben, welche bei unsern nunmehrigen Auffassungen von Ursache, Substanz u. s. w. sehr wohl das Vermögen der productiven Functionen genannt werden kann." Aber Ursache, Substanz u. s. w. sind nur Begriffe, Hülfsmittel des reflectirenden Verstandes, um unsrer unmittelbaren Erkenntniß bewußt zu werden. Wir erkennen aber nicht unmittelbar in Kategorieen, sondern in der eigenthümlichen Art der Auffassung unsers erkennenden Vermögens, unserer erkennenden Vernunft. Daher sind, um den Ausdruck v. H.'s zu gebrauchen, zweierlei „productive Functionen" zu unterscheiden:

die der unmittelbar erkennenden Vernunft und die des durch Begriffe erkennenden Verstandes. Darin bin ich mit v. H. einverstanden, daß weder Fichte's Ich noch der Occasionalismus des Berkeley oder Malebranche noch des Leibnitz prästabilirte Harmonie eine richtige Erkenntnißtheorie sey, aber aus dem einfachen Grunde, weil Fichte die Receptivität unserer Erkenntniß übersieht, die Anderen göttliche Einwirkung zu Hülfe nehmen, während wir für die natürlichen Vorgänge des Erkennens eine natürliche Erklärung fordern. Dagegen ist aber auch seine Vorstellung von den Dingen an sich ein Irrthum. Er kommt dazu nur durch die falsche Voraussetzung, daß die Erscheinung nur Schein, und nicht etwas Wirkliches sey, wie doch Kant ohne Zweifel behauptet. Wenn v. H., wo er z. B. von einem meinem Vorstellungsobjekt eines Apfels correspondirenden Ding an sich redet, dafür nur sagen wollte „ein wirklicher Apfel", so erklärte sich Alles leicht, was er erst mit dem Apfel an sich erklären zu können glaubt. Da wir Menschen die gleiche Art der Sinnesanschauung und des Bewußtseyns haben: so schauen wir eben deßhalb, und deßhalb allein, den ganzen und den zerschnittenen Apfel in gleicher Weise an, und daß wir uns über diese Erscheinungen verständigen, bedarf keiner weiteren Erklärung. Aber Herr v. H. legt dem wirklichen Apfel noch einen Apfel an sich unter, während wir doch von keinen anderen Aepfeln wissen als von denen, die wir als solche anschaulich erkennen. Mit dem angeschauten Apfel will er aber auch z. B. durch Zerschneiden den Apfel an sich verändern, und meint, so allein begreife es sich, daß die anderen Bewußtseyne sich ebenso wie das meine die durch Zerschneiden entstandenen Stücke vorstellen. Aber das ist doch ein wunderliches Ding an sich, das ich nach Belieben in eine Anzahl kleinere Dinge an sich verwandeln, am Ende durch Kochen in Dampf aufgehen lassen oder durch Verzehren einem dunklen Schicksal überliefern kann. Das wäre das unabhängige, numerisch identische, in seinem Seyn ununterbrochene Ding an sich, wie doch v. H. es selber schildert?!

„Ohne diese nähere Ausführung ist die Hypothese von

äußeren transscendenten Ursachen werthlos, also berechtigungslos," bemerkt Herr v. H. Ich aber habe nachgewiesen, daß diese Hypothese der Erfahrung und richtigen Selbstbeobachtung widerstreitet, und darum eine Fiction ist, weil wir von dem, was transscendent ist, d. h. über unsere mögliche Erfahrung hinausgeht, gar nichts wissen. Und zur Erklärung unserer wirklichen empirischen Erfahrungserkenntniß wie der Gleichheit derselben bei allen Menschen haben wir die Hypothese ebenso wenig nöthig, als zur Vorstellung von Personen außer uns. Das Alles erklärt sich einfach aus der gleichen Art unsers leiblichen und geistigen Wesens und aus unserm Vermögen, uns zu verständigen über das, was ein Jeder zunächst nur in seinem eigenen Innern wahrnimmt.

Daß Kant irrthümlich von Eindrücken der Dinge auf uns redet, ist richtig, aber ich muß es bestreiten, was v. H. S. 47 behauptet, daß er sich auch die Causalität der Dinge in der Weise ausgemalt habe, wie es bei v. H. der Fall ist; im Gegentheil unterläßt Kant nie, zu bemerken, daß jene nichtsinnliche oder intelligible Ursache kein Gegenstand unserer empirischen Erkenntniß sey. Daher ist es selbstverständlich, was v. H. aber als Inconsequenz tadelt, daß er nichts weiß von einem Wirken des Ich an sich auf das Ding an sich und ebenfalls nichts von einem Wirken der Dinge an sich auf einander. Wenn er sich aber darauf beruft, daß Kant doch wenigstens einräume, daß das Unbedingte auch wieder durch das absolut Unbedingte bedingt sey, „insofern nämlich die Welt der Dinge an sich von Gott geschaffen sey": so übersieht er, daß Kant hier nur von einer Idee redet, und nicht von einer empirischen Erkenntniß. Wir können uns Gott nur denken als den Urheber der Welt; das aber können wir uns nicht nach empirischen Begriffen erklären, sondern ist nur eine ideale Ueberzeugung, eine Sache nicht des Wissens, sondern des Glaubens.

Wenn schließlich v. H. auch hier das Resultat seiner bisherigen Betrachtungen zusammenfaßt: so muß ich ihm natürlich auf Grund meiner Gegenbemerkungen in allen Punkten wider-

sprechen. Die Principien des formalen Idealismus Kant's führen nicht folgerichtig zum absoluten Illusionismus; — die transscendente oder transscendentale Ursache ist eine Hypothese, welche einer richtigen Selbstbeobachtung widerspricht, und darum zur Erklärung der Erfahrung nicht im Geringsten zu brauchen ist. Darin aber gebe ich ihm Recht, wenn er sagt: „Bis jetzt wissen wir zwar von dem Dinge an sich noch nicht viel," nur daß sich mir das „nicht viel" reducirt auf nichts. Denn weder wissen wir etwas Näheres und Positives von seiner Existenz noch von seinem Wirken. Wir wissen nur, daß, wenn uns das Ding erscheint, es auch an sich existiren muß, aber wie es an sich existirt, wissen wir gar nicht, weil wir es allein durch unsere Erkenntniß haben. Wir wissen darum auch nichts von seinem Wirken, seiner Causalität, denn dieser Verstandesbegriff führt zur Erkenntniß nur durch Anwendung auf einen Gegenstand möglicher Erfahrung.

Das Problem des Wissens bei Sokrates und der Sophistik.

Von

Dr. H. Siebeck.

In dem Versuche, die Veränderlichkeit der Dinge zu begreifen und von da aus über das Verhältniß des Erscheinenden zum Seyenden widerspruchsfreie Aufschlüsse zu gewinnen, hatten die ältesten griechischen Denker sich über das rein sinnliche empirische Bewußtseyn von wechselnden und beharrenden Formen der Erscheinung zunächst nicht erhoben. Die unbefangene Hingabe der Reflexion an die Anschauung der äußern Natur wurde zuerst erschüttert durch die Einsicht, daß die Natur, wie sie den Sinnen sich darbietet, nicht als ein in sich selbständiges Aeußeres aufgefaßt werden könne, weil sich herausstellte, daß die sinnliche Beobachtung unfähig war, auf ein in allem Wechsel Beharrendes und die Vielheit der Erscheinung aus sich Begrün-

dendes hinzuleiten, und daß erst die allgemeinsten Formen der Erfahrung, also Allgemeinbegriffe, als bleibende Resultate der Erkenntniß sich darboten. Diese Gewißheit hatte zuerst bei den Eleaten und Pythagoreern ein Gefühl von der Nothwendigkeit erweckt, daß der Reflexion des Subjects den Objecten der Natur gegenüber größere Selbständigkeit gebühre, da sie im Stande war, über die Dinge, wenngleich in Abstraction von den Dingen, in Begriffen zu denken.

Aber troß dieser Begründung des Bewußtseyns von der Selbständigkeit der Reflexion gegenüber der empirischen Beobachtung und Anerkennung der Außendinge beharrte das Gegebene mit seinen erscheinenden Verhältnissen in dem Anspruche, für das Denken den festen Grund und Ausgangspunkt abzugeben, an welchen letzteres troß seiner scheinbaren Selbständigkeit gebunden sey. Im Gegensatze dazu fand das reflectirende Denken, welches wohl Begriffe hatte, aber noch keine genügende Einsicht in die allgemeinen Verhältnisse derselben, in ihre logische Gliederung und metaphysische Bedeutung besaß, in der Erörterung der Beziehungen dieser Begriffe so viel Neues und scheinbar Wichtiges und Ueberraschendes, daß die hergebrachte physikalische Betrachtungsweise der Dinge für längere Zeit dagegen völlig in Schatten trat.

So lange sonach die Reflexion über ihr Verhältniß zu den Verhältnissen des Gegebenen thatsächlich im Unklaren war und noch nicht methodisch auf eine speculative Bearbeitung der Begriffe ausging, lag die Gefahr einer unkritischen Behandlung und Verwerthung der begrifflichen Erkenntniß nahe, welche, sich der Abstraction freuend und das neugewonnene Organon der Erkenntniß entweder überschätzend oder falsch gebrauchend, willkürlich Begriffe gegen Begriffe kehrte, der früheren Betrachtungsweise der Dinge gleichsam spielend ihre Unzulänglichkeit nachzuweisen suchte und alle anscheinend festen Normen der Erkenntniß aufzulösen trachtete [1]). Solchem Verfahren gegenüber erhob sich

1) Vgl. Plat. Phileb. 15e.

naturgemäß das Bestreben, über das Verhältniß der Reflexion zu der sinnlich-empirischen Aufnahme des Gegebenen in's Klare zu kommen und die aus der Erfahrung abstrahirten Begriffe auf ihre Widerspruchlosigkeit (d. h. Denkbarkeit) und ihre gegenseitigen Verhältnisse zu prüfen, um so eine Methode der Erkenntniß zu gewinnen, welche, frei von subjectiver Willkür, den Begriff und der Erscheinung gleichmäßig gerecht würde.

Es ist nun bekannt, daß jene Hervorhebung der Selbständigkeit der Reflexion den Sophisten mit Sokrates gemeinsam war, mit dem Unterschiede, daß die unmethodische, zum Theil spielende Anwendung derselben gegen die frühere Speculation von den Sophisten ausgebildet, das methodische Verfahren des auf sich selbst gestellten Denkens von Sokrates gesucht wurde.

Sobald ferner das Denken eine von den sinnlichen Objecten unabhängigere Tendenz gewonnen hatte, mußten ihm unter den Allgemeinbegriffen auch solche begegnen, deren Inhalt nicht allgemeine Verhältnisse der natürlichen Erscheinung als solcher, sondern Verhältnisse des Willens und der Gesinnung ausdrückten, welche unter die Beurtheilung von Seiten des sittlichen Bewußtseyns fielen. Daher war die Richtung der Philosophie auf die Betrachtung ethischer Verhältnisse eine unmittelbare Folge der neuen Stellung, welche die Reflexion gegenüber den Objecten eingenommen hatte.

Da nun das Denken über ethische Begriffe sich auf Verhältnisse bezieht, welche jeden Menschen ohne Unterschied des Standes und der Bildungs-Stufe gleich nahe angehen, so war mit der Richtung auf die Ethik die Philosophie in der That „vom Himmel herabgerufen und in die Städte und Häuser eingeführt," und diejenigen, welche diese neue Richtung des Denkens zuerst begünstigten, mußten ein Interesse daran haben, ihre Persönlichkeit wie ihre Lehren in lebendigen Verkehr mit der Menge zu bringen.

Die vorstehenden Sätze bezeichnen im Allgemeinen den gemeinsamen Boden, auf welchem Sokrates und die Sophisten standen. Diese Gemeinsamkeit erklärt nicht nur, warum die

Masse des athenischen Volks in Sokrates nichts mehr als einen Sophisten erkannte, sondern sie bleibt auch für denjenigen, welcher eingesehen hat, daß die Welt- und Lebensanschauungen dieser beiden Richtungen fast wie zwei verschiedene Welten auseinanderliegen, bei Betrachtung ihres gegenseitigen Verhältnisses im Einzelnen erkennbar.

Der nachstehende Versuch hat den Zweck, unter vorläufiger Beiseitesetzung des zweiten und dritten Punktes, das Verhältniß der Sophistik und Sokratik in theoretischer Beziehung zu erörtern.

In dem Bestreben, die Erfahrung in ihren allgemeinen Verhältnissen begreiflich zu finden, war die ältere Speculation durch die denkende Betrachtung der Außendinge von selbst zu der Frage nach der richtigen Methode und den letzten Bedingungen des Wissens geführt worden, und es hatte sich bei aller Verschiedenheit der philosophischen Principien in Bezug auf diese Fragen eine gewisse Uebereinstimmung in den zwei Ansichten ausgeprägt, daß von der sinnlichen Erkenntniß eine höhere, speculative, zu unterscheiden sey,[1]) und daß das Gleiche durch das Gleiche erkannt werde, mithin eine Gleichheit, sey es des materialen Substrats,[2]) sey es der formalen Bedingtheit[3]) zwischen dem Erkennenden und Erkannten angenommen werden müsse. Aber wenn auch schon Heraklit[4]) auf die unergründliche Tiefe hingewiesen hatte, in welche der Versuch einer Wissenschaft von der Seele einführen würde, so war doch weder diesem, noch den übrigen naturphilosophischen Denkern (die Pythagoreer nicht ausgenommen) eine Ahnung davon aufgegangen, daß das Wesen und die Methode des Wissens anders als nach Maßgabe des zu erkennenden Objects bestimmt werden könnte.

1) So Heraklit, Parmenides, Empedokles, Demokrit, Anaxagoras.

2) Wie bei Empedokles.

3) Wie bei den Eleaten, Heraklit und den Pythagoreern; vgl. Arist. de anim. I, 2.

4) Diog. Laert. IX, 7.

Der noch ungeübten speculativen Betrachtungsweise der Dinge drängte die Erscheinung die Frage nach dem objectiv Allgemeinen, welches dem objectiv Einzelnen zu Grunde läge, so unmittelbar auf, daß sich Niemand auf die Thatsache zu besinnen vermochte, daß zu jeder gesuchten Begreiflichkeit der Erfahrung außer der objectiven Erscheinung auch das Subject gehöre, welches begreift. Blieb somit der subjective Factor der Erkenntniß in der älteren griechischen Speculation im Dunkeln, so war es natürlich, daß diejenigen, welche zuerst auf ihn aufmerksam wurden und einsahen, daß Erkenntniß nicht gegeben, sondern vom Subject erzeugt werde, sowohl die Richtigkeit der Methode als der Resultate des bisherigen einseitigen Philosophirens in Frage stellten. Deßhalb verlor ihnen auch Alles, was über das Wesen der Erkenntniß selbst von den Früheren aufgestellt war, den Anspruch auf Gültigkeit. Denn auch, was man bis dahin als höhere (intelligible) Stufe der Erkenntniß angesehen hatte, war nicht aus der Untersuchung über die subjective Möglichkeit des Erkennens hervorgegangen, sondern die Folge des Umstandes gewesen, daß das Denken in dem Streben, die Mannigfaltigkeit der Erscheinung auf einheitliche Principien zurückzuführen, zu Ansichten gekommen war, welche der sinnlichen Anschauung entweder nur zum Theil entsprachen oder durchaus widerstritten. Daß jene, die Resultate der Empirie abändernde intelligible Erkenntniß eben die Selbständigkeit des subjectiven Erkenntnißfactors verbürgte, hatten die Aelteren nicht bemerkt; es war noch nicht dazu gekommen, daß das Subject sich gleichsam selbst in derselben auf seinem subjectiven Thun ertappte. Die andre Behauptung, daß die Möglichkeit des Erkennens auf einer Gleichheit (Aehnlichkeit, Verwandtschaft) des Erkennenden und Erkannten beruhe, enthielt zwar eine ausdrückliche Gegenüberstellung von Subject und Object, beruhte aber auf der Voraussetzung, daß das Subject sich nach der Beschaffenheit des Objects richte.

Da nun damit, daß man zu der Beachtung dieses subjectiven Factors gelangte, nicht zugleich neue Grundlagen für eine

berichtigte Erkenntniß der Außendinge gegeben waren, so war die unmittelbare Folge der erwähnten Entdeckung eine schrankenlose Skepsis.

Das skeptische Verfahren hat Sokrates mit den Sophisten gemeinsam, aber mit dem Unterschiede, daß die letzteren darin befangen blieben, während es für jenen ein Durchgangspunkt zu einer neuen Grundlegung der Philosophie wurde.

Als die Träger und Förderer des allgemeinen Verlangens nach vielseitiger Bildung, welches das Zeitalter der Sophistik kennzeichnet und diese selbst hervorrief, besaßen die älteren Sophisten eine gründliche philosophische Kenntniß und waren in erheblichem Maße selbständige Denker.[1]) Protagoras war der Erste, welcher in Hervorhebung der Subjectivität aller Erkenntniß gleichsam das Widerspiel des bisherigen Princips der Philosophie aufstellte, in dem Bewußtseyn, daß wir nicht die Dinge erkennen, wie sie sind, sondern daß die Dinge sind, wie wir sie erkennen. Die skeptische Bedeutsamkeit dieses Satzes lag in dem Umstande, daß dabei von einer Allgemeinheit und Nothwendigkeit des subjectiven Wissens völlig abstrahirt war und deßhalb, sofern kein Grund für die Nothwendigkeit eines gemeinsamen Erkennens allgemeiner Verhältnisse der Dinge angegeben wurde, jede Behauptung über solche Verhältnisse sich den Zusatz: „Wie es mir (individuell) erscheint" gefallen lassen mußte. Von einer Wahrheit des Seyenden oder der Erscheinung (denn Beides fiel hierbei zusammen), konnte demnach so wenig geredet werden, wie von einer falschen Auffassung derselben, und als einziger Satz von allgemeiner Geltung blieb höchstens die Ansicht übrig, daß Alles zugleich wahr und zugleich falsch sey oder: daß Nichts als unbedingt wahr oder

1) Man kann annehmen, daß das philosophische Interesse der griechischen Welt, soweit es durch die Wirksamkeit lebender Persönlichkeiten getragen wird, in den Jahren 440 — 420 (von Sokrates abgesehen) sich wesentlich an den Persönlichkeiten des Protagoras und Gorgias concentrirte, zu einer Zeit, in welcher von den Urhebern neuer Richtuugen in der Philosophie nur Demokrit blühte.

als unbedingt falsch aufgefaßt werden könne.[1]) Die unmittelbare Consequenz hiervon, daß nämlich überhaupt keine Ansicht aufgestellt werden dürfe, welche Anspruch auf Allgemeinheit macht, richtet sich freilich gegen ihren Urheber selbst, sofern dieser dann nicht nur keine scharfsinnige und im Einzelnen durchgeführte sensualistische Theorie,[2]) sondern nicht einmal diese Ansicht von der allgemeinsten Beschaffenheit des menschlichen Erkennens selbst hätte aufstellen dürfen. Aber sie war für die Anhänger der bisherigen Philosophie, deren Blick im Object gefangen blieb, in der That unwiderleglich.

Gorgias bereitete dieser Skepsis noch weiter den Boden, indem er durch die Art des Beweises seiner bekannten Sätze vom Seyenden und Nichtseyenden[3]) der hergebrachten Weise des Philosophirens zeigte, daß sie 1. mit allgemeinen Begriffen operirte, welche sich nicht nur unter einander, sondern in sich selbst widersprächen, 2. die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seyenden als unbewiesene Voraussetzung genommen und 3. die logische und psychologische Möglichkeit des Wissens und Erkennens und ihre Schwierigkeit nicht von fern in Erwägung gezogen habe.

Auf den Versuch, die erwähnte Möglichkeit zu erweisen, verzichtete freilich die Sophistik von vorn herein selbst, und dies war der Punkt, wodurch sich Sokrates von derselben unterschied, wenngleich er in Bezug auf die vorhergehende Philosophie mit den Resultaten ihres zersetzenden Denkens übereinstimmte.

Aber wie sehr auch die Sophistik den subjectiven Standpunct der Reflexion zu seinem Rechte kommen ließ, so war sie doch weit entfernt, die Tragweite der Frage nach der Erkenntnißfähigkeit des Subjects zu ermessen. Die Begriffe, welche mit der erkennenden Beobachtung der Erscheinungen dem Bewußtseyn gegeben sind, nimmt sie auf ohne Prüfung ihrer Rich-

---

1) Verschiedene sophistische Wendungen dieser Ansicht bei Plat. Men. 80d, Euthyd. 275d f., Krat. 386d f.

2) Plat. Theaet. p. 151 ff.

3) Sext. Emp. adv. Math. VII, 65 ff. Aristot. de Xenoph. 6.

tigkeit und unbeschränkten Denkbarkeit als letzte Instanzen, bis zu welchen das Erkennen über das empirisch Gegebene fortschreiten könne, und sieht das Widersprechende in denselben nicht als Antrieb an, über das von der unmittelbaren Erfahrung Abstrahirte hinauszugehen, sondern als Zeichen der Unmöglichkeit widerspruchsfreier Erkenntniß. Es lag den Sophisten fern, daß man von dem scheinbaren Erkennen und Begreifen des Gegebenen durch gewisse allgemeine Begriffe zu einem Denken über diese Begriffe fortgehen müsse, um die Erfahrung wirklich denkbar zu machen. Sie wußten zwar von einer maßgebenden Thätigkeit des Subjects gegenüber den Erscheinungen, aber sie sahen nicht, daß zwischen einer empirisch erkennenden und einer speculativ denkenden subjectiven Thätigkeit sich ein wesentlicher Unterschied geltend machte. Ihr Eifer, die objectiven Resultate der Speculation aufzuheben, ließ sie nicht zu der Frage kommen, unter welchen Bedingungen für das Subject widerspruchsfreie philosophische Erkenntniß zu erzielen seyn möchte. Darum war für sie der Satz: daß man nichts wisse, zugleich das Ende der Philosophie.

Für Sokrates war derselbe Satz eine neue Grundlage derselben. Die Thatsache des Bewußtseyns des Nichtwissens konnten ihm die Sophisten nicht wegstreiten und mußten ihm damit zugleich eine Allgemeinheit des menschlichen Bewußtseyns zugeben. Wenn man sich auch hütete, dem empfundenen Wirklichen Wahrheit zuzuschreiben, so war doch einmal die Thatsache dieser Zurückhaltung unmittelbar gewiß, und nicht minder gewiß, daß in dem erkennenden Subjecte die Fähigkeit lag, die einzelnen verschiedenen Wahrnehmungen zu vergleichen und über sie zu urtheilen, nach unsrer Ausdrucksweise: die Fähigkeit, das Vorgestellte als solches wieder vorzustellen.[1])

---

1) Diese Erwägung ist nicht von Xenophon als sokratisch überliefert, sondern bildet ein Argument des platonischen Theätet (p. 184b ff.) gegen den Sensualismus des Protagoras. Um aber dergleichen psychologische Ueberlegungen dem Sokrates gänzlich in Abrede zu stellen, müßte man annehmen, daß er der Forderung des γνῶθι σεαυτόν lediglich practische und durchaus

Wenn wir auch nicht annehmen, daß Sokrates sich diese Thatsache des Bewußtseyns zu einem solchen Grade von Klarheit gebracht hatte, wie sie später Plato darstellte, so sieht man doch schon aus den xenophontischen Berichten soviel, daß ihm der Unterschied zwischen dem Wissen, welches aus unmittelbarer Erfahrungskenntniß resultirt, und demjenigen, welches nicht die unmittelbare Erfahrung selbst, sondern die aus derselben gebildeten Begriffe zum Gegenstand hat, von vorn herein fest stand, mit anderen Worten: daß der Unterschied zwischen (empirischen) Erkennen und Denken für ihn zuerst eine bestimmte Klarheit und Bedeutung gewonnen hatte. Wenn der Sophist bewies, daß überhaupt sich Nichts wissen lasse, so erhielt er dieß Resultat nur dadurch, daß er die Begriffe, wie sie empirisch gegeben waren, mit ihren Widersprüchen aufnahm und sie auf Grund der letzteren zur gegenseitigen Aufhebung gegen einander stellte ohne überhaupt zu wissen, was es mit den Verhältnissen der Begriffe auf sich habe. Sokrates dagegen erkannte, daß es ein Wissen nicht nur über die Außendinge, sondern auch über die Begriffe gebe, daß die Begriffe der Berichtigung durch Denken fähig seyen, und daß diese Fähigkeit des denkenden Subjects eine allgemeine Thatsache des Bewußtseyns sey. Freilich war nun die Thatsache, daß im Bewußtseyn sich allgemeine Begriffe finden, noch keine Bürgschaft, daß mittelst dieser Begriffe sich Etwas erkennen oder wissen lasse; denn die als Formen der empirischen Erkenntniß auftretenden Begriffe mußten selbst erst daraufhin geprüft werden, ob sie richtig d. h. widerspruchsfrei gedacht werden könnten; in diesem Sinne war es auch für Sokrates eine Gewißheit, daß man Nichts wisse. Aber dieser Satz bekam bei ihm nicht die Bedeutung, daß man absolut

---

keine theoretische Bedeutung beigelegt habe. Aber auch hierfür gilt, was Schleiermacher (sämmtl. W. 1838, III, 2. S. 302) über den Gegensatz des Sokrates gegen die Sophistik sagt: „Auch von rein theoretischer Seite angesehen, wäre es ein leerer Gedanke, diesen Gegensatz als Keim einer neuen Philosophie darzustellen, wenn Sokrates nur Meinungen bekämpft hätte, welche die Ausartungen früherer Philosopheme waren, ohne andre Resultate dagegen aufgestellt zu haben, was ihm doch Niemand zuschreibt.“

Nichts wissen könne, sondern sagte nur dies, daß man Nichts wisse, ehe man nicht erforscht habe, ob die Begriffe, mittelst deren eine allgemeine Erkenntniß ausgesprochen werde, klar gedacht und richtig gebildet seyen.

Das Vorhandenseyn und die Unentbehrlichkeit der allgemeinen Begriffe stand somit für Sokrates als unbestreitbare Thatsache und Ausgangspunkt des Wissens fest. War doch auch die Sophistik gerade da, wo sie bei der Auflösung der früheren Speculation in Begriffen über Begriffe dachte und über dieselben zu herrschen und mit ihnen zu spielen meinte, in der That von den Begriffen beherrscht gewesen.

Mit dem sokratischen Princip war nun eine Richtung der Speculation eingeleitet, welche die bisher unbewußt durchgeführte Forderung, daß die Begriffe sich nach den Dingen zu richten hätten, umkehrte und die Dinge in ihrer Wahrheit als von den Begriffen normirt ansah. Wenn wir uns auch hüten, das platonische Princip der Ideenlehre für Socrates in Anspruch zu nehmen, so steht doch fest, daß er die Widersprüche der mechanischen Naturerklärung einsah und betonte.[1]) Und so mögen ihm auch Erwägungen, wie sie ihn Plato im Phädon[2]) in dieser Beziehung anstellen läßt, schon durch die sophistische Dialektik nahe genug gelegt worden seyn. Als Beispiel für die Unzulänglichkeit dieser mechanischen Erklärungsweise dient dort u. A. der Begriff der Zweiheit. Die Verhältnisse der Außendinge, unter diesen gestellt, ergeben, rein mechanisch aufgefaßt, die Beobachtung, daß die Zweiheit bald als das Resultat einer Hinzufügung, bald als das einer Spaltung eines Einen erscheint. Die Frage, wie es möglich sey, daß das entgegengesetzte Verfahren dasselbe Resultat ergebe, kann die erwähnte Naturerklärung nicht beantworten. Solche und ähnliche Erwägungen[3]) waren den Sophisten mit Sokrates gemeinsam. Aber während Jene sie nur als Mittel betrachteten, um jede feste Erkenntniß

1) Vgl. Xen. Mem. IV, 7, 6. 2) p. 96d f.
3) Vgl. ebd. 100e f. Theaet. 154b.

als Vorurtheil erscheinen zu lassen, häufig auch wohl nur, um ihren Witz daran zu üben, wurden sie für diesen der Ausgangspunct der Forschung nach der Bedeutung der allgemeinen Begriffe sowie der Erkenntniß von der Nothwendigkeit ihrer richtigen Bildung und Bestimmung.

Auf Grund der dem Selbstbewußtseyn unmittelbar gewissen Thatsache des begrifflichen Denkens konnte Sokrates den Satz des Protagoras, daß der Mensch das Maß aller Dinge sey, soweit zugeben, als er anerkannte, daß der Mensch das Princip einer widerspruchsfreien Erkenntniß der Außendinge in sich selbst habe. Aber er hatte einerseits mit der Erkenntniß dieser Thatsache den Standpunct, welcher die Erkenntniß von der Empfindung abhängig machte, schon zu tief unter sich gelassen, und andererseits unter den Objecten des begrifflichen Denkens zu bestimmt die ethischen Begriffe als eine abgesonderte und aus sich selbst zur Erzeugung von Wissen geeignete Klasse herausgefunden, um die Relativität aller Erkenntniß in dem Umfange, wie sie der protagoreische Satz ausspricht, zuzugeben. Das sokratische „Erkenne dich selbst" ist die Vertiefung und zugleich die Widerlegung des sophistischen Satzes vom Menschen als dem Maß aller Dinge. Er machte statt des individuellen Empfindens das allgemeine menschliche Bewußtseyn zum Subject desselben, wodurch er zugleich ein über der Empfindung und sinnlichen Erfahrung stehendes Gebiet der Erkenntniß aufzeigte und den an der Möglichkeit des Wissens Verzweifelnden auf dessen Erforschung hinwies. Beide Sätze stehen als subjective Principien im Gegensatze gegen die frühere Weise der Philosophie, aber die verschiedene Art der Subjectivität, durch welche sie sich unterscheiden, ist noch größer als der Gegensatz der protagoreischen Subjectivität gegen die Objectivität der Früheren.

Die Nothwendigkeit, an der Erkenntniß die Form von dem Inhalt zu unterscheiden, war Sokrates so gut wie den Sophisten zum Bewußtseyn gekommen. Beide Parteien wußten, daß wir zu dem objectiv gegebenen Erkenntnißstoff unsere subjective Auffassungsweise desselben hinzubringen und an diese gebunden

sind. Die Sophisten hielten es dabei für unerweislich, daß die Einzel-Subjecte eine gemeinsame Form an den Inhalt gegebener Begriffe heranbrächten.[1]) So entstand der Satz, daß die Dinge Jedem so sind, wie sie ihm erscheinen und daß jede Empfindung wahr sey. Damit wurde nicht eigentlich eine neue Erkenntniß behauptet, sondern das Verfahren der gemeinen Weltansicht mit Bewußtseyn zur Theorie erhoben, nur daß die letztere sich dabei in einer Weise zuspitzte, welche sie über sich selbst hinaus erweiterte. Denn die gemeine Weltansicht hat zwar keine Veranlassung, die in jedem Augenblick gegebene Empfindung einer Prüfung auf ihre relative oder absolute Wahrheit zu unterwerfen, supponirt aber für verschiedene Subjecte eine gemeinsame Art des Appercipirens bestimmter Gruppen von Erscheinungen.

Sokrates dagegen fand die vermißte Gemeinsamkeit der Erkenntnißform in der Thatsache der Begriffsbildung und erhielt dadurch den Beweis für die Möglichkeit der Philosophie, deren Aufgabe nun eben im richtigen Bilden und Bestimmen der Begriffe bestand. Die mit Bewußtseyn geübte Definition und Induction wurde die neue Grundlage des erstrebten Wissens.[2])

So hielt Sokrates den Glauben an die Möglichkeit des Wissens im Gegensatze zur Sophistik fest, wenngleich er in Gemeinschaft mit derselben die Resultatlosigkeit der früheren Philosophie behauptete, die aus dem Inhalt des Vorgestellten ohne Reflexion auf die Form desselben die Wahrheit hatte finden wollen.

Bei Socrates bezog sich das skeptische Verfahren, wie bei der Sophistik, auf Alles, was ihm mit dem Anspruche, Erkenntniß zu seyn, gegenüber trat, aber die Skepsis war ihm nicht Endzweck, sondern Mittel zum Zweck und reichte als solches allerdings soweit wie die ganze Erscheinungswelt.[3]) Der Zweck

1) Vgl. den Beweis des dritten gorgianischen Satzes.

2) S. Arist. Met. XIII, 3. 4, und dazu Schwegler, ebd. 6.

3) Arcesilas und die neuere Academie konnten sich daher nicht mit Unrecht auf Sokrates berufen. Vgl. Cic. Acad. post. I, 12, 44. de nat. deor. I, 5, 11.

war Erkenntniß in klaren, logisch präcisirten Begriffen [1]) und jede vorgebliche Erkenntniß wurde bis zur Entscheidung der Untersuchung, in wie weit sie dieser Forderung entspreche, von vorn herein in Frage gestellt. Daher trat bei Sokrates wie bei den Sophisten äußerlich ein zersetzendes Moment der Beweisführung hervor, doch durchaus verschieden in Ursprung und Zweck. Bei jenem bringt der Kanon der Angemessenheit an den Begriff, vor welchem jede in unbestimmte Begriffe gefaßte Erkenntniß sich zu rechtfertigeu oder zu weichen hat, den Schein der absoluten Skepsis hervor, bei diesen diente die scheinbare Unangemessenheit zwischen Form und Inhalt der Erkenntniß zur Bestreitung der Möglichkeit allgemeinen Wissens. Sokrates gebrauchte die Skepsis zur Begründung wahrer Erkenntniß, die Sophisten mißbrauchten die Erkenntniß als Gegenstand der Uebung ihrer Skepsis.

Wie schon erwähnt, kam die Sophistik in der Abwendung von der Naturphilosophie der älteren Denker mit Sokrates überein. Aber die neue Epoche der Speculation, welche seit jenem Abschlusse eintrat, kann ungeachtet der Thatsache, daß das Princip der Subjectivität bei den Sophisten zuerst durchgreifende Geltung bekam, nicht mit der Sophistik eröffnet werden. Vielmehr bezeichnet dieselbe die Auflösung und das Ende des althergebrachten Philosophirens [2]) und würde ohne einen Gegner wie Sokrates gefunden zu haben, das Ende der Philosophie bezeichnen. Denn die Sophistik war auch in ihren reinsten und höchsten Ausgestaltungen nicht auf das Wissen um des Wissens willen gerichtet, und Meinungen, wie sie Kallikles im platonischen Gorgias [3]) über den Werth des philosophischen Studiums ausspricht, lassen sich schon als directe Consequenzen der Ansichten eines Protagoras und Prodikos betrachten, ohne erst der jüngeren und schlechteren Sophisten-Generation zur Last zu fallen. In der Sophistik liegt von Haus aus das Streben nach

1) Xen. Mem. I, 2, 35 f.
2) Vgl. Alberti, Sokrates, S. 79 ff.
3) Plat. Gorg. p. 485, Vgl. Rep. VI, 3, 487cd; 11, 498a.

Wissen um seiner practischen Anwendung willen, und so wenig dieser Denkart ein Tadel gebührt, ebensowenig kann ihr doch ein Verdienst für die Entwicklung der theoretischen Philosophie zugeschrieben werden. Das Auftreten der Subjectivität gegenüber den physikalischen und hyperphysikalischen Theorieen der Naturphilosophie genügte dazu nicht, denn man darf behaupten, daß dieselbe schon vor ihnen von dem gemeinen menschlichen Verstande gegen Alles gekehrt worden war, was derselbe nicht unmittelbar begreifen mochte. Dies ist zu allen Zeiten der Fall gewesen, und noch heute kann jeder, dem daran liegt, sich Beispiele zu diesem Verfahren des gewöhnlichen (unphilosophischen) Verstandes aus seiner unmittelbaren Umgebung verschaffen. Das Neue und Eigenthümliche der Sophistik bestand hierbei nur darin, daß sie dieses an sich unphilosophische Herabsehen des „gesunden Menschenverstandes" auf die Speculationen der Früheren mit Bewußtseyn zur Theorie erhob, mit Beweisen versah und ihm so den Anschein der Neuheit gab. Aber es lag darin keine Nöthigung, über diese nun klargelegte Basis des gemeinen Verstandes hinauszugehen, so wenig wie in der Thatsache, daß die späteren Sophisten demselben auch die Kunst beibrachten, sich selbst ad absurdum zu führen.

Sokrates dagegen erhob gegen die Früheren die Subjectivität, um in ihr ein unbestreitbares Princip des Wissens zu finden.[1]) Wer aus der platonischen Darstellung des Sokrates gelernt hat, wie die xenophontischen Berichte über denselben philosophisch zu vertiefen sind, wird schon aus der Darstellung in Xenophons Memorabilien[2]) leicht Folgendes herauslesen: 1. Sokrates, der ein Princip des Wissens suchte, sah in den älteren Systemen nur Versuche, ein Wissen zu begründen

1) Im Hinblick auf die Idee des Wissens und die damit zusammenhängende Methode ging, wie Schleiermacher (a. a. O. S. 306) sagt, sein Wunsch dahin, daß, ehe man in die Weite ging, dieser Grund erst recht fest werden möchte. „Bis dahin aber, war sein Rath, möge man neue Massen von Meinungen nicht zusammenhäufen."

2) Xenoph. Mem. I, 1, 12 f.

ohne Bürgschaft dafür, ob man überhaupt wissen könne. (Es liegt hier die Aehnlichkeit mit Kant's Vernunftkritik am Tage.) 2. Der Blick auf das Selbstbewußtseyn (in dem angegebenen allgemeinen Sinne) schien ihm viel mehr Anhaltspunkte zu einem übereinstimmenden Wissen zu geben, als die Naturphilosophie, in welcher jeder andere Ansichten hatte.[1]) 3. Eine wichtige Triebfeder war ihm dabei das ethische Interesse.[2]) Es sollte ein Wissen gefunden werden, welches alle unmittelbar anging und alle heranzubilden geeignet wäre zum philosophischen Denken. Das Wissen sollte practisch werden (wie auch die Sophistik verlangte), aber das practische Handeln sollte sich auf philosophisches Wissen stützen. Ein begriffliches, widerspruchsloses Wissen über die Physis schien ihm nicht möglich zu seyn; dieses „hatten die Götter sich selbst vorbehalten.“[3]) Darum die Forderung: Suche Gottähnlichkeit im Wirken; suche dir ein Wissen, welches das rechte Wirken ermöglicht.[4])

Da das Princip die Methode bestimmt, so läßt sich das im Vorstehenden im Allgemeinen gezeichnete Verhältniß des sokratischen und sophistischen Princips auch in der methodischen Anwendung wiedererkennen.

Daß die Sophisten zugleich zu erweisen versuchten, man könne Nichts wissen, und doch als Lehrer eines ziemlich aus-

---

1) *οὐ ταὐτὰ δοξάζειν ἀλλήλοις* ebd. 13.

2) Ebd. 15. 3) a. a. O.

4) Mit dem Obigen ist gesagt, daß über die beiden Hauptpunkte des sokratischen Philosophirens, das Wissen und die Ethik, nicht eigentlich gesagt werden kann, es sey einer davon für den andern Mittel zum Zweck gewesen; daß sie vielmehr sich gegenseitig trugen und förderten. Diesen Stand der Sache lesen wir auch aus andern Stellen der xenophontischen Darstellung heraus, so sehr in denselben auch der Schwerpunkt auf dem Interesse an der Ethik zu liegen scheint. Vgl. Mem. IV, 5, 12: *ἔφη δὲ καὶ τό διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα· δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἕτοιμον παρασκευάζειν καὶ τούτου μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι· ἐκ τούτου γὰρ γίγνεσθαι ἄνδρας ἀρίστους τε καὶ ἡγεμονικωτάτους καὶ διαλεκτικωτάτους.* ebd. I, 1, 16. IV, 6, 1. Dazu Arist. Met. I, 6, 987b. XIII 9. 1086b, das aus Plato zu Schließende nicht zu erwähnen.

gebreiteten Wissens öffentlich aufzutreten wagten, könnte als ein seltsamer Widerspruch erscheinen,[1]) wenn nicht die Spitze jenes Satzes eine rein polemische wäre. Sie richtet sich gegen die dem practischen Leben entfremdende Forderung strenger philosophischer Wissenschaftlichkeit und enthält damit zugleich die Rechtfertigung einer auf die Interessen dieses Lebens gerichteten Vielwisserei, wie sie der Gegenstand sophistischer Bildung war. Da die Sophistik kein Wissen anerkannte, welches seinen Zweck in sich selbst hatte, so begünstigte sie das allgemeine philosophische Streben nur als Mittel zum Zweck, als Durchgangspunct für eine schärfere Ausbildung des Verstandes, und wollte als theoretisches Resultat desselben nicht Wahrheit, sondern Wahrscheinlichkeit gelten lassen.[2]) Darum sollte die philosophische Durchbildung „nicht über das Nothwendige" hinausgehen.[3]) Das sophistische Wissen war kein wissenschaftliches Ganzes; wenn auch mehr oder weniger reichhaltig, zerfiel es doch in Einzelheiten ohne eigentlichen Mittelpunct. Wahrhaft wissenschaftlichen Werth konnte es nur für Denjenigen erhalten, welcher mit Sokrates die rechte wissenschaftliche Methode schon inne hatte,[4]) sofern es als Material für die Induction zur wissenschaftlichen Erörterung diente. Selbst da, wo die Sophistik es auf ein streng begriffliches Wissen abgesehen zu haben schien, wie bei den Unterscheidungen synonymer Begriffe, welche Prodikos übte, war es ein unwissenschaftliches Wesen, da die Unterschiede nur nach äußerlicher Beobachtung gegeben wurden. Plato[5]) hat es sich angelegen seyn lassen, zu zeigen, daß derjenige unter den Sophisten, welcher sich am meisten auf die Vielseitigkeit seines Wissens einbildete, sich nicht einmal in die einfachsten Forderungen einer philosophischen Betrachtungsweise finden konnte.[6])

1) Vgl. Plat. Euthyd. 287a: *εἰ γὰρ μὴ ἁμαρτάνομεν μήτε πράττοντες μήτε λέγοντες μήτε διανοούμενοι — τίνος διδάσκαλοι ἥκετε;*

2) Vgl. Gorgias Ansicht bei Plat. Phaedr. 267a.

3) Plat. Gorg. 487c: *καί ποτε ὑμῶν ἐγὼ ὑπήκουσα ὅπως μὴ πέρα τοῦ δέοντος σοφώτεροι γενόμενοι λήσετε διαφθαρέντες.*

4) Vgl. die Einleitung des platonischen Protagoras, Cap. 5, 6.

5) Im größeren Hippias.

6) Vgl. auch Plat. Gorg. 463b,c.

In methodischer Hinsicht waren Sokrates und die Sophisten einstimmig in dem Bestreben, Widersprüche des gewöhnlichen Denkens nachzuweisen. Aber der Zweck dieses Verfahrens war ein durchaus verschiedener. Jener sucht durch die aufgedeckte Unhaltbarkeit der ohne Prüfung aufgenommenen Begriffe dazu aufzumuntern, mit Bewußtseyn nach Ordnung und Klarheit im begrifflichen Denken zu streben, als nach der ersten Bedingung für die Erwerbung eines unanfechtbaren Wissens; diese suchten durch dasselbe Verfahren von der Unmöglichkeit eines speculativ begründeten Wissens zu überzeugen, womit folgerichtig die principlose empirische Vielwisserei als letztes Ziel der Intelligenz hingestellt wurde. Jener drang auf genau fixirte Begriffsbestimmungen, diese hatten Scheu vor denselben. Darum trieben die Sophisten das Widerlegen um des Widerlegens, nicht um des Wissens willen, sie waren im eigentlichen Sinne Elenktiker. Mit Recht aber wird in Bezug hierauf von Plato [1]) der Zweifel ausgesprochen, ob dem Sophisten um dieser Fertigkeit willen „die Ehre gebühre, Widersprüche im gewöhnlichen Denken aufzuzeigen und dadurch in den Verstand Ordnung und Klarheit zu bringen.“ [2])

Wo es den Sophisten auf wirkliche Belehrung ankam, gingen sie von der begrifflichen Zergliederung allgemeiner Verhältnisse ab, und faßten entweder das Ganze dem äußeren Anschein nach oder (nicht weniger empirisch) unvermittelt nebeneinander stehende Einzelheiten ins Auge, deren Menge den Schein einer wirklichen Bereicherung des Wissens darbot. [3]) In Sokrates' Methode sahen wenigstens die späteren Sophisten nur un-

---

1) Plat. Soph. 231d: *τόγε μὴν ἔκτον ἀμφισβητήσιμον μὲν, ὅμως δ' ἔθεμεν αὐτῷ συγχωρήσαντες δοξῶν ἐμποδίων μαθήμασι περὶ ψυχὴν καθαρτὴν αὐτὸν εἶναι.*

2) Vgl. M. Schanz, Beiträge zur vorsokratischen Philosophie aus Plato. I. Die Sophisten. 1867. S. 14.

3) So war eine sophistische Definition des Königs, es sey Derjenige, welcher factisch die Macht in den Händen habe; während Sokrates nur den dafür gelten lassen wollte, welcher ein wahres Wissen von der Kunst des Herrschens besitzt Xen. Mem. III, 9. 10.

nütze Subtilitäten.[1]) „Das Ganze der Dinge fassest du nicht ins Auge, weder du noch diejenigen, mit denen du zu sprechen pflegst, sondern ihr klopft nur so daran herum, indem ihr den Begriff[2]) herausgreift und dann den Gegenstand einzeln in euren Reden zerlegt; daher entgehen euch so große und naturgemäß geordnete Glieder des Seyns“ — diesen Vorwurf muß Sokrates bei Plato von dem Sophisten Hippias hören.[3])

Aus den platonischen Darstellungen können wir schließen, daß sich Sokrates dem sophistischen Wissensdünkel oft genug mit seiner (von Plato unvergleichlich dargestellten) Ironie als ein völlig Unwissender und Ungebildeter gegenüberstellte,[4]) dessen simpler Frageweise schließlich aber doch alle sophistische Bildung nicht Stand zu halten vermochte. Er wies ihnen aber außer ihrer Schwäche im begrifflichen Denken auch wohl gelegentlich nach, daß ihr viel gerühmtes Vielerlei des Wissens sowie ihr Unterricht in practisch anwendbaren Disciplinen nicht einmal rein practischen Anforderungen ordentlich genügen konnte, eben weil derselbe darauf verzichtete, durch Fixirung des Begriffs der Sache, auf die es ankam, deren Umfang und Gliederung ausreichend festzustellen. Dahin gehört die Art, wie er[5]) die Vorträge des Dionysidorus über die Feldherrnkunst kritisirte. Von ihm selbst aber zeigt Xenophon nicht nur, daß er auch einen Gegenstand wie die Strategie unter das begriffliche Princip zu stellen wußte,[6]) sondern daß er auch ohne vielleicht des Details in gleichem Grade wie der Sophist kundig zu seyn, doch aus der begrifflichen Fixirung der Aufgabe Vorschriften darüber zu

---

1) *Κνίσματα καὶ περιτμήματα τῶν λόγων — σμικρολογίας — λήρους καὶ φλυαρίας* kann Hippias bei Plato dem Sokrates vorwerfen und der Methode desselben seine Anleitung gegenüberstellen, Reden auszuarbeiten welche vor Gericht des Erfolges sicher sind. „Ihr behauptet, sagt Sokrates ebd., daß ich mich mit eiteln und geringfügigen und werthlosen Dingen abgebe.“ Plat. Hipp. maj. 304.

2) An dieser Stelle das Schöne.

3) Plat a. a. O. 301b. Derselbe Vorwurf Hipp. min. 369.

4) *νωθεία* Plat. Phaedr. 255d *ἄτοπος* ebd. 229e.

5) Nach Xen. Mem. III, 1.

6) Ebd. Cap. 2 a. E.

geben verstand, welche leitende Gesichtspuncte für eine allseitige sorgsame Verwaltung eines derartigen Amtes abgeben mußten.[1])

Recensionen.

De l'intelligence par H. Taine. Tome premier, 492 S. Tome second, 508 S. Paris, Librairie Hachette, 1870. gr. 8.

Zu den bedeutenderen französischen Philosophen der Gegenwart, deren Werke sichtlich unter deutschem Einflusse entstanden sind, gehört unstreitig H. Taine, der Verfasser des vorliegenden Werkes. Derselbe ist in Frankreich durch 16 theils größere, theils kleinere, in den Verlagshandlungen von Hachette und Germer-Baillière erschienene Werke rühmlich bekannt. Davon haben bis 1870 seine Geschichte der englischen Litteratur in 5 Bänden, seine Reise in die Pyrenäen, sein La Fontaine und dessen Fabeln fünf Auflagen erlebt. Seine klassischen Philosophen des 19ten Jahrh. in Frankreich erschienen in dritter, seine Versuche der Kritik und Geschichte in doppelter Bearbeitung in zwei Auflagen. Auch in Deutschland ist Taine durch sein in Leipzig 1866 in deutscher Uebersetzung erschienenes Werk: Philosophie der Kunst bekannt geworden.

Das vorliegende Werk ist ohne Zweifel die größte und vorzüglichste Arbeit des verdienstvollen Herrn Verfassers.

Es zerfällt in zwei Theile, von denen der erste die Elemente der Erkenntniß, der zweite die verschiedenen Arten der Erkenntnisse behandelt. Der erste der beiden vorliegenden Bände des ganzen Werkes enthält von S. 1—396 den ersten und von S. 397—478 das erste Buch des zweiten Theils mit einem Inhaltsverzeichnisse (S. 479—492), der zweite Band umfaßt die übrigen Bücher des zweiten Theils. Der erste Theil besteht aus vier Büchern, von denen das erste die Zeichen (les signes), das zweite

1) Ebd. Cap. 2 u. 3.

die Bilder (les images), das dritte die Empfindungen (les sensations), das vierte die Bedingungen der sittlichen Ereignisse (les conditions des événements moraux) entwickelt. Der zweite Theil hat ebenfalls vier Bücher. Das erste stellt den allgemeinen Mechanismus der Erkenntniß (mécanisme général de la connaissance) dar, das zweite die Erkenntniß der Körper (la connaissance des corps), das dritte die Erkenntniß des Geistes, das vierte die Erkenntniß der allgemeinen Dinge (la connaissance des choses générales).

In der Vorrede zum ersten Theile spricht sich der Herr Verf. über den Begriff der Intelligenz aus. Man versteht unter Intelligenz das, was man sonst Verstand oder Intellect nannte. Intelligenz ist das „Erkenntnißvermögen" (faculté de connaitre). Die Worte „Vermögen, Fähigkeit, Kraft" sind dem Herrn Verf. nur „bequeme Mittel zur Bezeichnung von Thatsachen". Beim Erkenntnißvermögen sind es Thatsachen einer besondern Art (d'une espèce distincte). Die Vermögen bezeichnen ein „geheimnißvolles und tief liegendes Wesen, das hinter dem Auf- und Abwogen der Thatsachen dauert und sich verbirgt" (qui dure et se cache sous le flux des événements). Daher hält sich der Herr Verf. nur an die Thatsachen, die Erkenntnisse selbst. Er beschäftigt sich mit den Vermögen selbst nur, um zu zeigen, daß sie „an und für sich und unter dem Titel von besonderen Wesenheiten (entités distinctes) nichts sind." So ist ihm die Psychologie nur eine Wissenschaft von Thatsachen; denn solche sind unsere Erkenntnisse. Empfindungen, Ideen, Erinnerungen u. s. w., sie sind Thatsachen ebenso, wie die Schwingungen, die physischen Bewegungen. Man kann sie wieder hervorbringen, beobachten, beschreiben. Die Aufgabe besteht darin zu erforschen, welches die Elemente der Thatsachen sind, wie sie entstehen, auf welche Art und unter welchen Bedingungen sie sich verbinden, welches die feststehenden Wirkungen (les effects constants) der so gebildeten Verbindungen sind. Nach dieser Methode behandelt der Herr Verf. seinen Gegen-

stand analytisch. Im ersten Theile untersucht er die Elemente der Erkenntnisse und führt sie nach und nach auf die letzten einfachen zurück, geht hierauf zu den physiologischen Veränderungen, welche die Bedingungen ihres Entstehens sind, über. Im zweiten Theile beschreibt er zuerst den Mechanismus und die allgemeine Wirkurg der Verbindung dieser Elemente, und wendet das aufgefundene Gesetz auf die Bildung der besondern Arten der Erkenntnisse an. Der Herr Verf. weist am Schlusse der Vorrede auf den Zusammenhang der Philosophie und Geschichte hin. Die Psychologie ist ihm für jeden Theil der Geschichte dasselbe, was die allgemeine Physiologie für die besondere jeder Thiergattung ist „Man nimmt, sagt er S. 7, gegenwärtig an, daß die Bildungs-, Ernährungs- und Bewegungsgesetze bei einem Vogel oder Wurme nur die Anwendung allgemeiner Bildungs-, Ernährungs- und Bewegungsgesetze sind. In gleicher Weise behauptet man auch jetzt, daß die Entwicklungsgesetze religiöser Begriffe, wissenschaftlicher Schöpfungen und Entdeckungen nur als Anwendungen allgemeiner Entwicklungsgesetze der Menschheit betrachtet werden müssen." Er gesteht zu, daß eine Erkenntnißtheorie in der angedeuteten Weise noch keine allgemeine Psychologie ist. Man müßte, wie er sagt, außer der Intelligenz auch noch den Willen nach derselben Methode behandeln. Wenn der Herr Verf. nur von Thatsachen ausgeht, hat er wohl den richtigen Standpunkt für eine Erfahrungsseelenlehre bezeichnet. Aber die Vermögen gehören ebenso gut in eine Psychologie, als die Thatsachen. Kraft ist nicht ein bloßes Wort. Sie offenbart sich in der Natur und im Geiste. Wenn man sie zu einer bloßen Möglichkeit, zu einem bloßen Können machen will, darf nicht übersehen werden, worauf schon Leibniz aufmerksam machte, daß man, um sie zu erkennen, sich an ihre Aeußerung halten muß, und diese ist die Thätigkeit. Das Erkenntnißvermögen ist aber eben eine solche thätige Kraft, wie der Wille. Natürlich ist ihre Einheit im Bewußtseyn, in dessen letztem Keime, der Seele. Bei aller Veränderung der Thatsachen des Erkennens bleibt doch immer das Bewußtseyn dasselbe und

ist in der Veränderung das mit sich Identische. Erkenntnisse wären ohne ein ihnen zu Grunde Liegendes unmöglich. Giebt es eine Thätigkeit ohne ein Thätiges? Auch ist mit dem Erkennen und Wollen das Gebiet der Seelenthätigkeit nicht erschöpft, das Fühlen ist eine besondere, von diesen verschiedene Geisteserscheinung, die auch ohne ein besonderes, dieser entsprechendes Vermögen undenkbar ist. Dafür spricht die Thatsache religiöser, ästhetischer, moralischer Gefühle.

Der erste Theil behandelt die Elemente der Erkenntnisse. Der Herr Verf. geht von den Zeichen aus, von diesen kommt er zu den Bildern, und unterscheidet die Empfindungen und endlich die physischen Bedingungen moralischen Geschehens. Das Zeichen ist eine gegenwärtige Erfahrung, welche die Stelle einer andern Erfahrung vertritt. Die vom Triumphbogen de l'Etoile in Paris herab betrachtete Menge von schwarzen oder verschiedenfarbigen kleinen Dingen, die sich auf den Straßen oder den Trottoirs bewegen, sind uns ein Zeichen für eben so viele lebende Körper mit thätigen Gliedern, einem denkenden Kopfe u. s. w. (S. 13 u. 14). Besonders wichtige Zeichen sind die Namen. Das Wort für eine einzelne Person oder eine andere exclusive Einzelnheit, der Eigenname, ist der erste Ring in einer Kette, zu welcher wir den zweiten hinzufügen. Die vierzehn Buchstaben, aus welchen das Wort: Lord Palmerston zusammengesetzt ist, bilden in jedem, der diese Person gesehen hat, das „Bild eines großen, dürren und festen, schwarz gekleideten Körpers mit einem phlegmatischen Lächeln", wie ihn der Herr Verf. im Parlamente sah. So ist das Wort das Zeichen für diese Persönlichkeit. Ebenso sind die Worte für mehrfach vorhandene Gegenstände Zeichen für die Klasse, welcher sie angehören. An die Stelle der Worte werden Zahlen, an die Stelle der Zahlen Buchstaben als allgemeinere Zeichen gesetzt. Das Zeichen ist die Stellvertretung (substitution) für ein Anderes, was wir denken, da wir durch dieses Zeichen, das Andere vorzustellen, veranlaßt werden. Durch

die Zahlen und Buchstaben als Zeichen sind allein Arithmetik und Algebra möglich.

Man unterscheidet Eigen- und Gemeinnamen (noms communs). Die letztern dienen zur Bezeichnung von bestimmten Gruppen der Dinge. Eine Sprache hat deren 30 bis 40,000. Sie führen uns zur geordneten und vollständigen Wissenschaft; denn durch sie kommen wir zu Klassifikationen, Urtheilen, Schlüssen. Wenn wir eine lange Reihe gleichgearteter Gegenstände hinter einander wahrgenommen haben, so entsteht in uns ein Streben (tendance), sie zu benennen. Dieses Streben ist der dunkle Anfang; es schwebt uns ein unbestimmtes allgemeines Bild für die Bezeichnung dessen, was zu dieser Reihe gehört, vor. Es entsteht der Name. Er kann in uns die Bilder derjenigen Individuen erwecken, die zu einer bestimmten Klasse gehören, und erweckt sie jedesmal, wenn sich uns ein Individuum dieser Klasse zeigt. Es zeigt sich dieses Streben, einer Reihe von Dingen Namen zu geben, schon beim Kinde. Hat man ihm für seinen Vater einen bestimmten Namen gegeben, so trägt es denselben auf alle Männer über und bildet sich so aus dem Streben, eine allgemeine Bezeichnung zu finden, seine Sprache. Unsere allgemeinen Ideen sind Namen und diese sind Stellvertreter (substituts) für unmögliche Erfahrungen, weil es nicht möglich ist, alle Gegenstände einer Klasse zu erkennen, welche durch den Namen bezeichnet werden. Es ist eine „psychologische Täuschung", wenn wir die Idee von dem Namen unterscheiden. Was wir Idee nennen, ist nichts, als das Bild eines abwesenden Gegenstandes; aber das Bild ist nur ein Echo, das Echo eines Tones, eines Geruches, einer Farbe; es ist nicht mehr empfindbar (sensible). Wir können es als Idee nur dadurch bestimmen, daß wir an ihm alle sensibeln Qualitäten aufheben. Es ist jetzt nur noch eine einfache Handlung, jeder Qualität beraubt, ausgenommen jene, in uns die Sache, die wir empfunden haben, wieder hervorzurufen. Wir vergleichen die Handlung mit einem „luftigen, unausgedehnten, unkörperlichen Dinge". Wir schieben diesem ein Wesen unter, von welchem

die Handlung ausgeht; wir nennen es Geist und wir sagen, daß unser Geist hinter allen Bildern, die er hat, sich selbst vorstellt und die abstracten Qualitäten der Dinge zusammensetzt (S. 67). Die ganze Täuschung bei der Unterscheidung der Idee vom Namen beruht darauf, daß wir das Wort, die Substanz unserer Handlung, vergessen haben, daß wir das Wort als etwas Nebensächliches (accessoire) betrachten, daß wir uns an die Handlung des Bezeichnens halten, weniger an das, was diese Bezeichnung enthält (S. 68). Was wir in uns haben, wenn wir die Qualitäten und allgemeinen Charaktere der Dinge denken, sind Zeichen und „nichts als Zeichen" d. h. „gewisse Bilder oder Wiedererweckungen (résurrections) von Gesichts- oder Gehör-Empfindungen, ähnlich den andern Bildern. Nur darin unterscheiden sie sich, daß sie sich auf die allgemeinen Merkmale der Dinge beziehen, daß sie Stellvertreter einer nicht vorhandenen Wahrnehmung sind. Unsere Ideen lassen sich also nur auf Bilder zurückführen. Die Gesetze für diese Bilder sind auch die Gesetze für die Ideen (S. 71).

So geht der Herr Verf. vom ersten Buche (den Zeichen) zum zweiten (den Bildern) über.

Ein Bild ist eine von selbst (spontanément) wieder entstehende Empfindung (sensation), in der Regel weniger lebendig und weniger genau, als die eigentliche (unmittelbare) Empfindung. Nach Individuen und Arten richtet sich die Lebendigkeit des Bildes. Dieses wird mit Beispielen beleuchtet, ebenso die Umstände, welche die Genauigkeit und Lebendigkeit des Bildes vermehren. Zugleich wird auf den Unterschied des Bildes und der ihm entsprechenden unmittelbaren Empfindung hingewiesen. Besonders interessant sind die Fälle von Hallucinationen, welche aus eigener und fremder Erfahrung mitgetheilt werden. Der Geist ist eine „Polypenwohnung (polypier) von mehr oder minder deutlichen und lebendigen Bildern." Das Bild muß, als die eigentliche Empfindung vertretend, betrachtet werden. Es wird bei dem Fluthen der Empfindungen und Bilder auf das ihnen entgegenwirkende (antagonistische) Element anderer Em-

pfindungen und Bilder hingewiesen, und hieraus die Erklärung der normalen und abnormen Seelenzustände unter Anwendung von anziehenden und lehrreichen Beispielen abgeleitet. Auch die Werke von deutschen Forschern, wie Gall, Müller, Griesinger, Lazarus, werden hier benutzt (S. 75—144). Der Herr Verf. geht nun zur Entwickelung der Gesetze für das Entstehen und Verschwinden der Bilder über.

Das Bild einer Empfindung (besser Wahrnehmung) kann nach einem langen Zwischenraume entstehen. Es kann entstehen, ohne daß es in dem ganzen langen Zeitraume einmal vorher entstanden wäre. Jede erprobte (éprouvée) Empfindung hat eine unbestimmte Fähigkeit wieder aufzutauchen. Die verschiedenen Empfindungen haben diese Fähigkeit nicht in gleichem Grade. Die allgemeinen Umstände, welche diese Fähigkeit vermehren, werden angeführt. Die höchste freiwillige oder unfreiwillige Aufmerksamkeit erklärt das Beharren der Eindrücke der Kindheit. Der Herr Verf. erklärt das Wesen der Aufmerksamkeit und die Concurrenz verschiedener Bilder. Das Gesetz der natürlichen Auswahl richtet sich nach den Seelenvorgängen. Die Wiederholung ist ein Hauptmittel zum Festhalten des Bildes. Aufmerksamkeit und Wiederholung sind die Hauptverstärkungsmittel zum Hervorrufen der Bilder. Zufällig d. h. durch gelegentliche äußere Einwirkung oder durch die Aehnlichkeit können besondere Bilder wieder entstehen. Durch Mangel an Aufmerksamkeit und Wiederholung verschwindet eine Unzahl von Bildern aus dem Bewußtseyn. Zwei Bestrebungen zum Wiedererwachen von Bildern können sich entgegenwirken und sich neutralisiren. Die meisten unserer Empfindungen sind in uns nicht als ausdrückliche Bilder vorhanden, sondern als unbestimmte, eines Erfolges fähige Strebungen (tendances). Sie sind im unaufhörlichen Kampfe, in welchem eine oder die andere zum Vorherrschen kommt. Aeußere und innere Umstände bedingen dieses Uebergewicht (prépondérance). Es giebt eine zeitweise, verlängerte oder bestimmte Vermischung einer Gruppe von Bildern, theilweise oder ganze Lähmungen des Gedächtnisses. Es folgen

Beispiele von solchen Lähmungen durch Ermüdung, Blutung, einen Stoß oder einen Schlagfluß. Daran reiht sich das Vergessen der Namen, der ausgesprochenen, aber nicht der geschriebenen Namen, die Wiederherstellung verlorener Vermögen, das Erscheinen neuer, die Abhängigkeit derselben vom organischen Zustande, die Möglichkeit eines doppelten organischen Zustandes, der regelmäßig (périodiquement) in demselben Individuum wiederkehrt. Sogar ein Doppelleben und doppelte moralische Zustände können in demselben Individuum vorkommen. Die Identität der Person wird durch die identische Gruppe bestimmter Bilder hervorgerufen (S. 145—186).

Die Ideen werden auf eine Klasse von Bildern und die Bilder auf eine Klasse von Empfindungen zurückgeführt. So gelangt der Herr Verf. zum dritten Buche von den Empfindungen. Ideen und Bilder sind nur „mehr oder minder umgebildete (transformèes) Empfindungen". Die Empfindung gehört uns an und nicht dem Körper. Wir verlegen das, was wir empfinden, in einen bestimmten Theil des Körpers, und legen darnach die in uns empfundene Eigenthümlichkeit des Gegenstandes dem letzteren selbst bei Aber auch von den Nerven, welche in eine Bewegung kommen, ist die Empfindung zu unterscheiden, so wie von dem äußern Körper, welcher sie veranlaßt. So ist die Empfindung „das erste innere Ereigniß (événement), in uns ohne eine Vermittlung, begleitet von Bildern, welche ihre bestimmte Lage bedingen, hervorgerufen durch einen bestimmten Zustand der Nerven und der Nervenmittelpunkte, welcher gewöhnlich in uns durch den Anstoß äußerer Gegenstände veranlaßt wird" (S. 193 u. 194). Die Mannigfaltigkeit und die Anordnung der Empfindungen bildet den Stoff aller unserer Erkenntnisse. Unsere Bilder sind nur wieder auftauchende Empfindungen und unsere Ideen sind nur „Zeichen gewordene Bilder" Die Klassifikation der Empfindungen nach Gerdy, Müller, Longet und Bain wird dargestellt und auf ihre praktische Bequemlichkeit und wissenschaftliche Unhaltbarkeit hingewiesen. Bei den Empfindungen als den letzten Elementen alles Erken-

nens müssen wir stehen bleiben, wie die Chemie bei den einfachen Körpern, aus welchen alle übrigen zusammengesetzt sind. Der Herr Verf. geht nun zu den besondern, von einander verschiedenen Empfindungen der Sinneswerkzeuge über und beginnt mit der Untersuchung über den Ton. Zuerst werden die verschiedenen Arten von Tönen hervorgehoben, die Forschungen von Müller, Savart und Helmholtz benutzt, und die ursprüngliche Empfindung des Tones nach ihren letzten Bestandtheilen untersucht. Die Analyse läßt sich auf ein minimum und ein maximum der Tonintensität mit einer unendlichen Reihe von Mittelstufen zurückführen (S. 190—191). Hierauf werden in einem besondern Hauptstücke die Elemente des Sehens, des Geruchs, Geschmacks und Tastens entwickelt. Es werden unter Darlegung von Young's und Helmholtz's Theorieen drei Elementarempfindungen des Gesichts, die des Rothen, Violetten und wahrscheinlich (probablement) des Grünen angenommen. Hieran reiht sich die Construction der verschiedenen Empfindungen der Spektralarben durch die Zusammensetzung dieser Elementarempfindungen. Es zeigt sich eine Analogie zwischen den Elementarempfindungen des Gesichts und Gehörs. Die Zahl der aufeinander folgenden Elemente, welche eine elementare Empfindung der Farbe bilden, ist eine ungeheure. Die Empfindung nimmt nur das Ganze, nicht die unendlich vielen Bestandtheile, welche dieses bilden, wahr (S. 220 – 236). Man muß die Empfindungen des Geruchs und Geschmacks von andern verwandten (adjointes) Empfindungen unterscheiden. Geruch und Geschmack erscheinen uns complicirt. Nur zu einem Theile sind dabei die Geruchs- und Geschmacksnerven thätig. Ein beträchtlicher Theil gehört den Tastnerven an, welche die Empfindungen des Berührens, des Zusammenziehens, der Wärme, Kälte, des örtlichen Schmerzens hervorrufen. Auch die Geschmacksempfindung enthält noch eine andere Reihe von Empfindungen. Der Geschmack wirkt in sehr vielen Fällen zugleich auf den Geruch, oder er berührt angenehm oder unangenehm die Nerven der Ernährungswerkzeuge. Oft sind die Geschmacksempfindungen mehr Tastempfindungen

oder sie sind mit der Empfindung von Wärme oder Kälte vermischt. Veranlaßt werden Geschmacks- und Geruchsempfindungen durch das Einwirken auf die ihnen entsprechenden Nerven und durch diese auf die zu ihnen gehörigen Nervenmittelpunkte. Die Sinne des Gesichts, Gehörs, Geruchs und Geschmacks haben specifische, das Tasten ein allgemeines Idiom. Die Empfindung ist ein geistiger Vertreter (répresentant mental), ein inneres Zeichen der äußern Thatsache, welche jene hervorruft. So stimmen die äußern Ereignisse mit den Empfindungen, den Elementen unserer Ideen überein. Dagegen sind die Bilder die Vertreter vorübergegangener oder künftiger, möglicher Empfindungen. Die Eigennamen sind Vertreter der Bilder, die einfachsten allgemeinen Namen vertreten die Stelle der Bilder und die zusammengesetzteren allgemeinen Namen andere Namen. Die Empfindung überträgt die Thatsache mit größerer oder geringerer Genauigkeit nach ihrer jeweiligen Beschaffenheit, das Bild wiederholt diese Empfindung, der Name ist eine Empfindung oder ein Bild besonderer Art und vertritt eine Reihe von ähnlichen Empfindungen (S. 280 u. 281).

Das vierte Buch behandelt die physischen Bedingungen des moralischen Geschehens (des événements moraux). Unter dem moralischen Geschehen versteht der Herr Verf. das innere Geschehen, wie er auch die moralische (innere) Welt der physischen entgegensetzt. Der gelehrte Herr Verf. untersucht hier 1) die Mittelpunktsnerven in ihren Verrichtungen (S. 287); 2) die Beziehungen der Mittelpunktsnerven und der moralischen Thatsachen (S. 350); 3) die menschliche Person and das physiologische Individuum (S. 372—478).

Im ersten Theile werden unter Berufung auf Condillac alle Erkenntnisse auf Empfindungen zurückgeführt. Wir abstrahiren und verallgemeinern, begreifen, urtheilen, schließen. Wie kommen wir dazu? Die Annahme von Vermögen, Bewußtseyn, Gedächtniß, Einbildungskraft, Vernunft erklärt nichts und ist nur ein Erbtheil der Scholastik (héritage des scolastiques). Wenn man diese Erscheinungen erklären will, muß man auf

ihre Elemente zurückgehen, sie ordnen und die Bedingungen ihres Entstehens und Verknüpfens feststellen. Zwei Hauptvorgänge bewirken in uns die Erkenntnisse. Der eine besteht im Schaffen von Täuschungen (illusions) und der andere in dem Rectificiren derselben (S. 402 u. 403). Der Herr Verf. nennt darum die Wahrnehmung eines äußeren Gegenstandes eine wahre Hallucination (sic). Im normalen Zustande entspricht unser innerer Traum dem äußeren Gegenstande. Wir nehmen diese Täuschung für einen „einfachen und geistigen Act". Auch das innere Bild ist eine ähnliche Sinnestäuschung. Alle verschiedenen Seelenverrichtungen werden als „verschiedene Stadien von Hallucinationen" bezeichnet. Die Täuschung wird von uns in einem zweiten Acte rectificirt. So sehen wir auf der Bühne ein Leiden darstellen und wir fühlen das Leiden mit dem Darsteller, finden aber bei näherer Betrachtung, daß es nur der Schein eines dargestellten Leidens und nicht ein wirkliches Leiden war. So rectificiren wir unsere Täuschung, wenn wir einen in das Wasser gestellten Stab für gebrochen halten, durch das Herausziehen desselben. Wir halten die Gegenstände für etwas, das außerhalb unser vorhanden ist, und wir rectificiren diese Täuschung, indem wir uns überzeugen, daß nicht die äußern Gegenstände, sondern nur die wirklichen Vorstellungen in uns sind. Es ist ein solches Thun das Bewußtseyn, weil sein Gegenstand ein innerer und gegenwärtiger ist. Man spricht nun von einem besonderen Act des Erkennens und von einem durch dieses bekannt gewordenen Gegenstand. Man denkt sich irgend „einen Blick eines inneren Auges, das sich einem inneren, gegenwärtigen Gegenstande zuwendet". So betrachtet man auch das Gedächtniß als ein „solches inneres Auge gegenüber einem nicht mehr vorhandenen Gegenstande". Man macht das Bewußtseyn zu einem „Zuschauer oder einem Zeugen, der beobachtet, vergleicht, Merkmale an verschiedenen Vorstellungen wahrnimmt". Das sind nur „metaphorische" Ausdrücke. Es sind nicht zwei Ereignisse in mir, einerseits meine Vorstellung und andererseits der Act, durch welche ich diese erkenne; sondern nur eine einzige That-

sache, meine Vorstellung. Es zeigt sich hier nur eine Verdoppelung von zwei Momenten, das eine, in welchem uns unsere Vorstellung als ein äußerer Gegenstand erscheint und die Rectificirung dieser Täuschung, nach welcher uns der Gegenstand zu einem innern, gegenwärtigen, wirklich nur in uns vorhandenen wird. Der Bewußtseynsact ist nichts als diese Rectificirung, ohne sie ist er inhaltsleer (vide), und wir nennen ihn dann einen „reinen, einfachen, geistigen Act". So ist die Erkenntniß in der That nur ein inneres Ereigniß, ein innerliches Vorstellen, eine wirkliche innere Erscheinung. Sie ist die Rectificirung, durch welche das Aeußere ausgeschlossen wird. So bildet die Natur in uns Erkenntnisse, indem sie Täuschungen in uns hervorruft und sie wieder berichtigt. Durch das Verschmelzen oder Verändern der Empfindungen und der sie bezeichnenden Bilder ruft sie in uns Erscheinungen hervor, welche wir für äußere Gegenstände halten in den meisten Fällen, ohne daß wir wirklich betrogen sind, weil es wirklich äußere Gegenstände giebt, denen die inneren Erscheinungen entsprechen. Die äußeren Wahrnehmungen sind „Hallunationen", denen eine Wahrheit oder Wirklichkeit entspricht. Was man „im eigentlichen Sinne" (proprement) Hallucinationen nennt, sind äußere, „falsche" Wahrnehmungen (S. 470—472).

Die Bilder und die Empfindungen, deren Beziehungen jene sind, bilden nach dem Herrn Verf. das einzige Material unserer Erkenntnisse. Wie nun die Gegensätze ihres Entstehens und Wiederentstehens und ihrer Verbindung das Erkenntnißgebäude zu Stande bringen, soll im zweiten Buche des zweiten Theils und den folgenden Büchern gezeigt werden.

Das erste Buch desselben enthält den allgemeinen Mechanismus des Erkennens und ist noch im ersten Bande des ganzen Werks enthalten, den wir seither besprochen haben, da der ganze Mechanismus des Erkennens nach dem Herrn Verf. nur auf Sinnestäuschung und der Berichtigung derselben beruhen soll.

Das zweite Buch hat die Erkenntniß der Körper zum Ge-

genstande. Das erste Hauptstück desselben behandelt die äußere Wahrnehmnng und die Ideen, aus denen die Idee des Körpers zusammengesetzt ist, das zweite die äußere Wahrnehmung und die Ausbildung (l'éducation) der Sinne. Die äußere Wahrnehmung ist dem Herrn Verf. eine Sinnestäuschung, welcher eine Wirklichkeit entspricht. Ihr erstes Moment ist eine Empfindung und diese Empfindung genügt, um das Bild eines äußern gegenwärtigen oder abwesenden Körpers hervorzurufen. Nach der Wahrnehmung entsteht in uns mit dem Bilde der als richtig erprobten Empfindung ein Bild des wahrgenommenen Gegenstandes. Immer richtet sich das Bild nach der Empfindung. Das Bild enthält die bejahende Vorstellung eines Dinges mit seinen Eigenschaften. Das Ding ist nur die Summe dieser Eigenschaften. Eine solche Summe ist das, was man Substanz nennt. So ist auch der Körper nichts Anderes, als eine Verbindung (faisceau) von sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften. Der Herr Verf. untersucht nun diese Eigenschaften und unterscheidet riechende, schmeckbare, tönende, farbige, warme, kalte Körper. Er zeigt, daß man nuter diesen Eigenschaften nur die Fähigkeit der Körper verstehen könne, in uns die entsprechenden Empfindungen hervorzurufen. Er geht von diesen Empfindungen zu den festern oder Widerstand leistenden Körpern über. Ursprünglich (primitivement) ist für uns der Widerstand nur die Fähigkeit, eine angefangene Reihe von Muskelbewegungen zum Stillstand zu bringen. Es werden nun glatte, rauhe, stechende, harte, weiche, fließende, feuchte Körper erwähnt, und gezeigt, daß auch diese Eigenschaften nur auf die Fähigkeit zurückgeführt werden müssen, in uns irgend eine diesen entsprechende Empfindung oder eine ganze Reihe von Muskel- und Tastempfindungen hervorzurufen (S. 13 — 18). So verstehen wir unter den Eigenschaften der Körper nichts Anderes, als die Kraft, eine Art von Empfindungen oder einer Reihe von Muskel- und Tastempfindungen hervorzurufen. Es folgen die mathematischen, geometrischen und mechanischen Eigenschaften der Körper, die Ausdehnung, die Lage,

die Gestalt und die Bewegbarkeit. Diese Merkmale, verbunden mit dem des Widerstandes, sind das Wesentliche der Vorstellung eines Körpers. Eine mehr oder minder intensive Muskelempfindung giebt uns die Vorstellung des Widerstandes. Eine mehr oder minder lange Reihe von Muskelempfindungen ruft in uns die Vorstellung einer mehr oder minder großen Entfernung hervor. Es werden die Vorstellungen einer Entfernung nach einer Richtung oder der Ausdehnung der Linie, nach mehreren Richtungen oder der Ausdehnung nach Oberfläche und Volumen, die Vorstellung der Lage und Gestalt entwickelt. In einer größern oder kleineren Zeit kann eine ganze Reihe von Muskelempfindungen sich erschöpfen. Daran reiht sich die Vorstellung der Geschwindigkeit, das doppelt empfindbare Maaß des Zeitumfanges derselben durch dasselbe Glied ausgeführten Bewegung, die Entstehung der Vorstellung eines zurückgelegten Raumes und einer zusammenhängenden, festen Ausdehnung, wie eines durchlaufenen leeren Raumes. So werden alle Eigenschaften der Körper auf die Empfindungsfähigkeit zurückgeführt.

Das Wort: Vermögen oder Fähigkeit (pouvoir) wird entwickelt und gezeigt, daß wir mit ihm bezeichnen wollen, es seyen unter bestimmten Bedingungen und zwar unter diesen mit Nothwendigkeit bestimmte Empfindungen möglich. Jede Eigenschaft des Körpers ist eben diese Möglichkeit irgend einer Empfindung unter irgend welchen Bedingungen, und die Nothwendigkeit der gleichen Empfindung unter den gleichen Bedingungen ist die Ergänzung dieser Möglichkeit und macht sie zur Wirklichkeit (?). Diese Möglichkeiten und Nothwendigkeiten sind „dauernd und unabhängig". Sie sind die „Merkmale der Substanz" (sic). Sie sind der Gegensatz vorübergehender (passagères) und abhängiger Empfindungen. Diese letzteren sind von besonderer Art und Wichtigkeit. Stuart Mill's Ansicht wird entwickelt. Die „Körper sind nicht nur beharrende, sondern auch mit Nothwendigkeit beharrende Möglichkeiten (! possibilités) der Empfindung". Sie sind also Kräfte (forces). Der Herr Verf. untersucht nun, was der Körper für uns ist, was er ist in Bezie-

hung auf einen andern Körper und in Beziehung auf sich selbst. Es bilden diese Beziehungen drei Gruppen von Eigenschaften oder Vermögen in einem Körper. Sie sind nur dann bestimmt, wenn sie sich auf Vorkommnisse (événements) des empfindenden Subjects, des Körpers selbst oder eines andern Körpers beziehen. Sie lassen sich auf einander zurückführen. Alle diese Vorkommnisse werden auf eines zurückgeführt, die Bewegung, welche die Stelle aller andern vertritt. So ist die „wissenschaftliche Idee" eines Körpers die eines „beweglichen Bewegers" (d'un mobile moteur). Die „wissenschaftlichen Ideen" des Festen, Leeren, der Linie, Oberfläche, des Volumens, der Kraft, können nur unter der Beziehung auf die Bewegung bestimmt werden. Die Elemente aller dieser Ideen sind nie etwas Anderes, als Empfindungen und mehr oder minder „ausgearbeitete Auszüge" (extraits élaborés) von Empfindungen.

„Sind die Körper nun, ruft der Herr Verf. S. 57. des zweiten Bandes aus, nur ein bloßes Bündel (faisceau) von Vermögen oder beharrenden Möglichkeiten, von denen wir nichts aussagen können, als die Wirkungen, die sie in uns hervorrufen? Oder besser sind sie, wie Bain und Stuart Mill denken, nur ein reines Nichts (un pur néant), entstanden als Substanzen oder äußere Dinge durch eine Täuschung des menschlichen Geistes? Gibt es in der Natur nichts, als die Reihe vergänglicher Empfindungen, welche die empfindenden Subjecte ausmachen und die dauernden Möglichkeiten dieser Empfindungen? Giebt es nichts Innerliches (d'intrinsèque) in diesem Steine? Entdecken wir in ihm nur relative Eigenschaften, z. B. die Möglichkeit bestimmter Tastempfindungen unter bestimmten Bedingungen?" Der Herr Verf. gesteht zu, daß etwas in dem Steine und so in jedem Körper seyn müsse, das ihm zu einem bestimmten Wesen (être) macht und daß dieses eine Reihe von bestimmten Thatsachen seyn müsse. Zum Seyn des Steines reicht nicht eine Anzahl dauernder Möglichkeiten gewisser Empfindungen eines empfindenden Subjectes hin; es muß auch eine bestimmte Reihe von wirklichen oder möglichen Thatsachen angenommen werden,

die auch dann stattfinden, „wenn es gar keine empfindenden Subjecte gäbe". Diese dem Körper, auch abgesehen von unserer Existenz und Empfindung, zukommende Eigenschaft ist die Bewegung. „Wenn alle empfindenden Wesen nicht wären, würde unser Stein doch bestehen, d. h. die unbekannten Dinge, welche wir Moleküle nennen, würden noch bestehen oder die beweglichen Beweger, deren Zusammenseyn (l'ensemble) der Stein ist, würden fortbestehen" (S. 60). Man muß daher jedes Ding in einer doppelten Beziehung auffassen, auf uns und an und für sich selbst. In ersterer ist es uns nur eine Summe von beharrenden Möglichkeiten der Empfindungen, in letzterer ist es eine „bestimmte Gruppe von Strebungen nach Bewegung oder von bestimmten Bewegungen" (S. 61—69).

Das zweite Hauptstück des zweiten Buches handelt von der äußern Wahrnehmung und der Ausbildung der Sinne (S. 72 ff.). Wir weisen unseren Empfindungen eine Stelle an. Dieses Vorgehen ist von der Empfindung verschieden und fordert die Erfüllung einer Zeitdauer. Die Empfindungen des Tastens sind nicht an der Stelle, wohin wir sie verlegen. So verlegen wir auch unsere Ton- und Farbenempfindungen außer die Grenze unseres Körpers. Es wird durch Beispiele von interessanten Versuchen berühmter Physiologen gezeigt, daß unsere äußeren Wahrnehmungen innere sind. Hier finden sich höchst anziehende Beiträge zur Lehre von den Sinnestäuschungen und zur Berichtigung unseres dadurch irre geleiteten Urtheils (S. 80—164).

Das dritte Buch hat die Erkenntniß des Geistes zum Gegenstande (S. 169 ff.). „Hier sind wir, so beginnt dieses Buch, an dem unausgedehnten Mittelpunkte angelangt, einer Art von mathematischem Punkt, durch dessen Beziehung wir alles Uebrige (le reste) bestimmen und den wir das Ich nennen. Jeden Augenblick unseres Lebens kommen wir darauf zurück, es ist eine sehr starke Beschauung, beinahe eine Ekstase nöthig, um diesen Punkt auch nur auf einige Minuten ganz zu vergessen; dann aber kommen wir wieder durch eine Art von

Umkehr mit desto größerer Kraft auf ihn zurück.“ „Was verstehen wir, heißt es S. 171, unter einem Ich, mit andern Worten unter einer Person, einer Seele, einem Geiste?“ Wenn wir irgend einem Menschen sehen, so sagen wir zuerst, daß er ist, dann daß er ein beharrendes Wesen ist. Es ist in ihm etwas, was immer dasselbe bleibt. Wenn wir uns auch in mancher Beziehung ändern, so bleiben wir doch und es bleibt immer ein Dauerndes bei allem Wechsel in uns. Aber, indem ich dieses behaupte, sage ich nicht, was das Ding ist, ich setze seine Dauer, aber nicht seine Qualität. Wir werden ferner behaupten, daß dieses Etwas mit einem organisirten Körper verbunden ist. Damit wollen wir sagen, daß gewisse Veränderungen meines Körpers unmittelbar gewisse Empfindungen und gewisse Thatsachen in mir gewisse Veränderungen meines Körpers hervorrufen. Die Qualitäten dieses Etwas sind seine Fähigkeiten und Vermögen. So spreche ich von Empfindungs-, Wahrnehmungs-, Erinnerungs-, Einbildungs-, Willensvermögen u. s. w. Diese und andere dem Menschen besonders eigenthümliche Vermögen bilden den Inhalt seiner Seele. Das Ich ist „eine Reihe von auf einander folgenden Zuständen, Empfindungen, Bildern, Ideen, Wahrnehmungen, Erregungen, Strebungen, Neigungen, unter einander verbunden und hervorgerufen durch gewisse Veränderungen des zu ihm gehörigen Körpers und ebenfalls wieder hervorrufend gewisse Veränderungen im eigenen und fremden Körpern“ (S. 177). Alle die genannten Thatsachen haben den gemeinsamen Charakter innerer Erscheinungen. Die Vorstellungen, Erregungen, Strebungen und Empfindungen erscheinen innerlich. Empfindungen, denen wir die Stelle außerhalb unseres Körpers anweisen, sind uns fremde Ereignisse und Eigenschaften fremder Körper. Vergangene und gegenwärtige Ereignisse erscheinen uns innerlich. Ihre Reihe hängt wie eine Kette zusammen. Es folgen die Gesetze des Hervorrufens derselben in uns. Die Idee eines dauernden Innern ist die Idee des Ichs. — Wenn man dieses Ich mit den in ihm wechselnden Thatsachen vergleicht, ist es eine Substanz.

Wir lassen uns durch die Sprache täuschen. Wir vergessen dabei, daß „dieses Dauern nur scheinbar ist, daß, wenn es feststehend (fixe) erscheint, dieses sich unaufhörlich wiederholt, daß es an sich nichts ist, als ein Auszug (extrait) innerer Thatsachen, von denen es sein Wesen nimmt, daß dieses Wesen nichts an sich ist" (S. 187). Wir haben „eine metaphysische Illusion". Wir sind im Stande, „es für ein besonderes, beharrendes Ding zu halten, dem wir die Fähigkeit zuschreiben, zu verharren, wenn die Reihe seiner Veränderungen verschwunden ist". Eine zweite metaphysische Täuschung besteht darin, daß wir die Vermögen, die ohne ihre Aeußerungen oder Erscheinungen nichts sind, zu etwas dem Ich beharrlich Anklebenden und es damit wieder zu einer Substanz machen (S. 189). Das, was das Wesen des Ichs ausmachen soll, ist „die beharrende Möglichkeit gewisser Thatsachen unter gewissen Bedingungen und die beharrende Nothwendigkeit derselben Thatsachen unter denselben Bedingungen" (S. 189). So ist das Ich dasselbe was der Körper ist, eine Kraft. Bezogen auf die Körper ist sie das Innere. Kraft, Inneres, Aeußeres bezeichnen nur verschiedene Beziehungen unseres Lebens.

Der Mensch gelangt zur Annahme anderer Geister außerhalb des seinigen durch die Analogie zwischen seinem Körper und einer gewissen Klasse anderer Körper, und legt diesen dann auch den innern dauernden Zustand bei, den er in sich findet (S. 214—216). Jede geistige Thätigkeit ist eine „Masse (un bloc), deren Moleküle Empfindungen und an einander hängende Bilder in besonderen Gruppen sind, welche sich wechselweise hervorrufen". Es hat sich eine Verbindung zwischen zwei Molecülen gebildet, an diese knüpft sich ein drittes und so fort, bis zuletzt „dieses ungeheure Zusammengesetzte (vaste composé) entsteht, das wir Vorstellung oder Idee eines Individuums nennen". Ein solches Zusammengesetztes ist eine Erkenntniß. Aus den vorausgegangenen Empfindungen, Bildern und Ideen bildet sich das Voraussehen (prévision) ähnlicher nachfolgender.

Nach den einzelnen Dingen bildet man durch neue Zusammensetzungen das Allgemeine.

Der Herr Verf. handelt im zweiten Hauptstücke des vierten Buches von den allgemeinen Ideen. Es handelt sich hier um das Zusammenfassen der allgemeinen Merkmale des Individuellen oder bestimmter Reihen desselben. Die allgemeinen Ideen sind entweder Kopieen oder Musterbilder. Eine Gruppe von allgemeinen, allen Momenten einer Reihe von Thatsachen gemeinsamen Merkmalen bildet ein Individuum. Die allgemeinen Merkmale sind das sich gleich Bleibende und Dauernde der Existenz. Sie sind nicht bloße Gebilde unseres Geistes. Das allgemeine Merkmal hat immer noch andere allgemeine Merkmale im Gefolge, und hierauf gründen sich die Gesetze der Natur. Die allgemeinen Merkmale haben auch außerhalb unser Realität. Sie sind allgemeine Auszüge (extraits) aus den Dingen, denen die allgemeinen Ideen entsprechen, die durch Abstraction immer allgemeiner werden. Sie sind Namen, gewöhnlich von einer unbestimmten, sinnlich wahrnehmbaren Vorstellung begleitet. Die sensible Vorstellung ist ein Rest von mehreren unter einander gemengten Erinnerungen. Der Name ist „ein bezeichnender Ton, an das Gemeinsame aller sinnlichen Wahrnehmungen der Individuen einer Klasse gebunden". Nach und nach werden allgemeine Ideen mit den Dingen verknüpft. Die allgemeine Idee wird bald zu dem Gegenstande hinzugefügt, bald von ihm hinweggenommen. Der Herr Verf. nennt gewisse allgemeine Merkmale, welche die Elemente der in Klassen abgetheilten Individuen bilden. Er giebt die Idee des Blattes in der Botanik, die Idee der anatomischen Anlage in der Zoologie, die Idee einer elektrischen Wirkung, der Gravitation. Man trennt, um zur richtigen Idee zu kommen, die allgemeinsten und beständigsten Merkmale von den außerwesentlichen und vergänglichen und hält sich an die ersten. So muß sich durch Hinzufügen des Wesentlichen und Hinwegnehmen des Außerwesentlichen die allgemeine Idee bilden (S. 232—262).

Es giebt auch eine Klasse von Ideen, welche Muster- oder

Urbilder sind. Dahin gehören die Ideen der Arithmetik, der Geometrie, der Mechanik, der Wissenschaften, welche „das Mögliche und nicht das Wirkliche" behandeln. Es kommt dabei nicht auf Gegenstände an, die ihnen entsprechen. Sie werden von uns selbst construirt. Die Arithmetik hat es mit Zahlen zu thun. Sie geht von Einheiten aus. Die Eigenschaft, eine Einheit zu seyn, ist die Tauglichkeit (l'aptitude), das Element einer Sammlung oder Anzahl von Gegenständen (collection) werden zu können. Alle Thatsachen oder Individuen haben diese Eigenschaft. Wir trennen von jenen diese Eigenschaft mittelst eines Zeichens, das ihr geistiger Vertreter wird. Man rechnet zuerst nach den 10 Fingern oder nach Kieselsteinen. An ihre Stelle setzt man dann die Namen der Ziffern. Die letzten Vertreter aber sind die Ziffern selbst. Wir bilden so Sammlungen von Einheiten, welche, ohne daß wir es wissen, mit der Sammlung von Einheiten in der Natur übereinstimmen. Unsere Zahlen sind die ersten Einfassungen (cadres préalables) für die Dinge (S. 262—288).

Das zweite Hauptstück des vierten Buches entwickelt die Verbindungen der allgemeinen Merkmale und die allgemeinen Sätze. Die allgemeinen Merkmale sind so beschaffen, daß eines das andere nach sich zieht, und daß sie mit einander im Zusammenhange stehen. In diesem Falle entsteht ein sie verknüpfendes Band (un couple) und dieses Band ist ein Gesetz. „Ein Gesetz denken heißt zwei allgemeine Ideen mit einander verbinden, mit andern Worten, ein allgemeines Urtheil, einen allgemeinen Satz bilden. „Jedes der Feuchtigkeit ausgesetzte Eisen wird rostig" ist, z. B. eine solche Verknüpfung allgemeiner Ideen, und darum ein Gesetz (S. 293 u. 294). Auf solche Art entdeckte Gesetze sind, wenn sie über die Erfahrung hinausgehen, nur wahrscheinlich. Die allgemeinsten Gesetze werden immer zuletzt entdeckt. Der Herr Verf. untersucht nun den verschiedenen Charakter der sich auf die möglichen Dinge beziehenden Sätze, die allgemeine Wahrheit der mathematischen Lehrsätze, die allgemeinsten mathematischen Sätze und unter ihnen

die Axiome, die, ohne bewiesen zu werden, angenommen werden, und von denen die andern abhängen, die Beweise für die Lehrsätze, die Beweismethoden, die analytischen Sätze, die Axiome der Identität und des Widerspruchs, der Alternation. Er giebt die Analyse des Beweises dahin, daß in den zwei Gliedern des Satzes noch andere Ideen verborgen liegen. Hieran reiht er die mathematischen Axiome, die Hauptaxiome der Geometrie, die Axiome der Mechanik, die sich auf den Raum und die Zeit beziehenden Axiome. Alle Axiome stellen sich als analytische Sätze heraus. Der Herr Verf. geht hierauf zur Untersuchung des Ursprungs, der Bildung und des Werthes der Axiome über, giebt die Ansichten Kant's und Stuart Mill's über diesen Gegenstand und untersucht sie. Es ist ein innerer und sich mit Gewalt aufdrängender (forcée) Zusammenhang zwischen den beiden einen Lehrsatz bildenden Ideen, ein gleicher Zusammenhang zwischen den allgemeinen Charakteren, welchen diese Ideen entsprechen. Es ist noch zu wissen, ob diese allgemeinen Merkmale sich wirklich in den Dingen vorfinden. Sie finden sich immer da, wo man die Lehrsätze anwendet (S. 294 —394).

Das dritte Hauptstück des vierten Buches behandelt das Band (lien) der allgemeinen Charaktere und den erklärenden Grund der Dinge.

Es giebt mehrere Fälle, in denen die Erklärung oder der Grund schon in den beiden mit einander zusammenhängenden Gliedern des Satzes liegt, weil der Satz Prämissen voraussetzt, durch die er nothwendig gewiß und ein Schluß wird, wie z. B. „Peter ist sterblich". Wenn der Satz sich auf ein Individuum bezieht, ist das Mittelglied (l'intermédiaire) ein allgemeinerer Charakter, als das Individuum, und schon in diesem begriffen, wie in dem genannten Beispiele. Oft ist aber auch das erste Gegebene ein allgemeines Ding; dann ist der Satz ein Gesetz. Das vermittelnde Glied ist im allgemeinen Satze der Grund des Gesetzes. So haben allmählige Entdeckungen zum Grunde des Gesetzes vom Falle der Körper geführt. Auch hier erscheint der

Grund des allgemeinen Gesetzes als ein noch allgemeinerer und abstracterer, als das Gesetz selbst, wie sich dieses bei der Gravitation als dem Grunde für den Körperfall zeigt. Oft ist das Mittelglied, welches den Grund des Gesetzes bildet, eine Reihe nach einander folgender allgemeiner Charaktere. Oft ist aber auch dieses vermittelnde Beweisglied die Summe gleichzeitiger allgemeiner Merkmale. Es werden Beispiele aus der Arithmetik, Geometrie, Zoologie gegeben. So ist der vermittelnde Beweisgrund bald ein einfacher, wie in der Gravitation als Grund für den Fall der Körper, bald ein vielfältiger, aus mehreren vermittelnden Gliedern zusammengesetzt. Hier sind die sich verbindenden Glieder entweder auf einander folgend, so für die tönende Schwingung die Fortpflanzungskraft der Schwingung in einem Medium und die Fortpflanzungskraft im Nerv bis zum Gehirnmittelpunkte. Oder die Theile des Beweisgrundes sind gleichzeitig, so beim Laufe der Erde um die Sonne. Diese gleichzeitigen Beweisgründe sind entweder von verschiedener Art, wie in dem genannten Beispiele die tangentiale Kraft, die centripetale Kraft und der Abstand der Erde von der Sonne, oder sie sind von derselben Art, und zwar ähnlich als Einheiten der Zahl, wie die Dreiecke des Vieleckes, oder unähnlich, wie die Organe des Thiers. Immer verbleibt in jeder Art der vermittelnde Beweisgrund als ein allgemeiner in dem Satze als Keim eingeschlossen, für den er das Gesetz bilden soll. Aus dem Versuche zu beweisen entsteht der Syllogismus. Wir nehmen das Gesetz: Jeder Planet strebt nach der Mittelpunktsmasse, mit welcher er in Beziehung steht, der Sonne. Dieses Gesetz ist die Verbindung von zwei gegebenen Dingen, dem Planeten und seinem Streben nach der Mittelpunktsmasse. Das beide verknüpfende Mittelglied ist ein Allgemeineres, nicht nur für die Planeten, sondern für alle Körper an ihrer Oberfläche und für eine Unendlichkeit anderer Körper, nämlich für die Massenbildung derselben. Das erste Glied, der Planet, faßt das vermittelnde Glied, die Eigenheit eine Masse, ein Körper, zu seyn, in sich, dieses ist, weil jeder Planet ein Körper ist. Dieses

Mittelglied ist allgemeiner und abstracter, als der Planet. Das zweite Glied, das Streben des Planeten nach der Sonne, enthält als vermittelndes Glied das Streben jedes Körpers nach dem Mittelpunkte. Dieses Mittelglied ist noch allgemeiner, als das erste des Körpers, weil es eine Eigenschaft des Körpers unter andern ihm zukommenden Eigenschaften ist. So erhalten wir drei Arten von Verknüpfungen oder Sätzen. Jeder Planet ist eine Masse, jede Masse strebt nach einer Mittelpunktsmasse, also strebt jeder Planet nach seiner Mittelpunktsmasse, der Sonne. So entsteht der Syllogismus aus drei mit einander verbundenen, aus drei einander einschließenden Ideen oder bestehenden Gesetzen. Wenn das Mittelglied der erklärende Grund für die Verbindung der beiden gegebenen Ideen ist, erscheint der Syllogismus als Beweis (S. 399—420). Der Herr Verf. untersucht nun die Methode, durch die man zur Auffindung eines beweisenden Mittelgliedes zwischen zwei zu verbindenden Gliedern gelangt. Er geht zur Methode der Auffindung des erklärenden Mittelgliedes über, unterscheidet die analytische oder construirende Methode in den mathematischen, von primitiven Elementen in der Gedankenverbindung ausgehenden Wissenschaften, hebt ihre Vorzüge hervor, entwickelt die Methode der Erfahrungswissenschaften, macht auf ihre Nachtheile aufmerksam, zeigt hier das Ungenügende der Analyse, die Nothwendigkeit zur Erfahrung durch Induction seine Zuflucht zu nehmen, weist auf die Analogie der mathematischen und der Erfahrungswissenschaften hin, zeigt, daß sie in den Axiomen übereinstimmen, daß sie bei beiden die Eigenschaften ursprünglicher Factoren ausdrücken, und daß dieses bei den vorgeschrittenen Theilen der Naturwissenschaft der Fall ist. Auch bei den weniger vorgeschrittenen sind es immer die primitiven Factoren, auf welche man zurückgeht. Der Herr Verf. untersucht die Wissenschaften, in denen man die ursprünglichen Factoren beobachten kann, die Zoologie, den allgemeinen Charakter der Organe, das Gesetz Cuvier's und Geoffroy St. Hilaire's, die Geschichte, die allgemeinen Charaktere der Individuen eines Zeitraumes, eines Volkes oder einer

Rasse, die Psychologie, die allgemeinen Merkmale der Erkenntnißelemente. Alle diese allgemeinen Merkmale werden als „erklärende Vermittlungsglieder" bezeichnet. Sie sind um so erklärender, je mehr sie sich auf die allgemeineren und einfacheren Factoren beziehen. Die Erklärung hört da auf, wo wir zu den primitiven Factoren gelangen, die man weder beobachten, noch durch Conjecturen herausfinden (conjecturer) kann. Hier sind die wirklichen Grenzen der Physiologie, Physik und Chemie. Jenseits der bekannten Factoren können die einfacheren, unbekannten Factoren von jenen verschiedene oder mit ihnen gleiche Eigenschaften haben. Auch darin liegt eine Schwierigkeit für die Naturwissenschaft, daß wir bei dem wirklichen, durch Erfahrung gewonnenen Zusammengesetzten nach dessen Ursprung und letzten Bestandtheilen forschen müssen. So hat jede Erfahrungswissenschaft ihre Geschichte, weil diese Forschungen nach und nach zu gewissen Resultaten führen. Der Herr Verf. geht über zur Hypothese des Laplace, den Nachforschungen der Mineralogen und Geologen, der allgemeinen Theorie der Ideen Darwins, den Anschauungen der Geschichtsschreiber, der Evolution, den Lücken in der Wissenschaft und ihrer Nachhülfe durch die Journale. Die Bildung eines Zusammengesetzten wird aus den Eigenschaften seiner Elemente erklärt und durch die Merkmale vorausgegangener Umstände. Das erklärende Verbindungsglied bleibt in diesem Falle und in dem vorausgehenden Fällen dasselbe (S. 420—462).

Zum Schlusse wird die Frage aufgeworfen, ob jede Thatsache oder jedes Gesetz seinen erklärenden Grund habe. In allem wirklich verbunden Gegebenem herrscht ein erklärender Grund als Mittelglied der Verbindung, der uns zu dieser nöthigt. Wir glauben wenigstens, daß es so sey. Wir setzen nach Analogie die Züge des vermittelnden Grundes, der uns noch unbekannt ist, voraus. Wir dehnen nach Analogie dieses Gesetz vom vermittelnden Grunde auf alle Punkte des Raumes und alle Momente der Zeit aus. Es folgt die Begründung dieser Induction. Davon, daß wir in einem bestimmten Falle den erklärenden

Grund nicht wissen, können wir nicht schließen, daß ein solcher nicht vorhanden ist. Die Ursache unseres Nichtwissens ist uns bekannt. Die Lücken in der Wissenschaft sind aus den Bedingungen, unter denen sie möglich ist, für uns erklärlich. Es ist eine willkürliche Annahme, wenn man den Mangel eines erklärenden Grundes behauptet. Man darf mit Recht, wenn man den Grund nicht kennt, einen uns noch nicht bekannten Grund annehmen. Auch die construirende Wissenschaft der Mathematik geht von Voraussetzungen aus, und jedes Gesetz hat hier seinen erklärenden Grund. Die Lücken in der Naturwissenschaft lassen sich aus ihren Bedingungen und der Eigenthümlichkeit der Erfahrungsmethode erklären. Auch mit der Geometrie würde es anders aussehen, wenn man sie durch Induction gewinnen wollte. Es wäre dann gerade so, wie in der Physik und Chemie. Die construirenden (mathematischen) Wissenschaften sind ein Urbild (modèle) für das, was die Erfahrungswissenschaften seyn könnten. Der Herr Verf. zeigt die Analogie der Aufgaben und die Gleichheit des Stoffes beider. Der Unterschied zwischen der Zusammensetzung in Gedanken (composé mental) und der wirklichen Zusammensetzung besteht darin, daß die erstere einfacher ist. Man braucht die Zusammensetzung in Gedanken zur Erkenntniß der wirklichen Zusammensetzung. Die Anwendung der mathematischen und mechanischen Gesetze ist allgemein und nothwendig. Alle Zahlen, Formen, Bewegungen, Kräfte der physischen Natur sind nothwendigen Gesetzen unterworfen. Sehr wahrscheinlich lassen sich alle physischen Veränderungen in unserer Welt und wahrscheinlich auch die Veränderungen über unsere Welt hinaus oder jenseits derselben auf Bewegungen zurückführen, welche wieder von Bewegungen abhängen. Die Idee des physischen Universums ist die Idee eines Zusammenseyns beweglicher Beweger nach dem Gesetze der erhaltenden Kraft. Inductive Beweise lassen uns an die Möglichkeit eines erklärenden Grundes für Alles glauben. Der Mensch hat eine Hinneigung zur Induction. Der Glaube an sie liegt in der Einrichtung unseres Geistes. Wir kommen durch Induction auch auf das

Gesetz der Ursache. Dazu ist immer Erfahrung nöthig. Es handelt sich immer um allgemeine Merkmale, die andere Merkmale nach sich ziehen. Nicht die Existenz eines Dinges wird gesetzt, sondern nur die Merkmale; denn die Summe der Merkmale ist das Ding. Das Axiom der Causalität ist kein anderes, als das Axiom des erklärenden Grundes. Leibniz hat es das Princip vom zureichenden Grunde genannt, und nach ihm seine ganze Anschauung des Universums aufgebaut. Man könnte es „mit größerer Vorsicht annehmen, ohne die theologischen Vorurtheile Leibnizens, ohne die kecken Voraussetzungen Hegels." Immer ist es ein allgemeines Merkmal, um das es sich handelt, oder eine allgemeine Bedingung, unter welcher jenes stattfindet.

„Ist das Zurückgehen auf die Erfahrung, so schließt der Herr Verf. S. 492, immer unerläßlich? Giebt es nichts, wodurch sie die Existenz beweist? Weil die Existenz ein allgemeines Merkmal und das allgemeinste von allen ist, muß man aus unserem Axiom vom erklärenden Grunde nicht schließen, daß die Existenz, wie jeder allgemeine Charakter eine Bedingung, einen erklärenden Grund hat? Die Mathematiker nehmen heut zu Tage an, daß die reelle Quantität nur ein Fall von imaginärer Quantität ist unter gewissen Bedingungen, welche den andern imaginären Quantitäten fehlen. Könnte man nicht ebenso annehmen, daß die wirkliche Existenz nur ein besonderer Fall der möglichen ist, wo die Elemente der möglichen Existenz gewisse Bedingungen zeigen, die in andern Fällen nicht stattfinden? Könnte man nicht nach diesen Elementen und nach diesen Bedingungen forschen? Hegel hat es gethan, aber auf eine außerordentlich unkluge Weise (avec des imprudences enormes). Vielleicht wird ein Anderer mit mehr Maaß seinen Versuch erneuern und mit mehr Erfolg. Hier stehen wir an der Schwelle der Metaphysik. Nach meiner Meinung ist sie nicht unmöglich. Wenn ich hier aufhöre, so thue ich es nur im Gefühle der mir dazu mangelnden Kraft; ich sehe die Grenzen meines Geistes aber ich sehe die Grenzen des menschlichen Geistes nicht."

In dem vorliegenden Buche, welches in der Begründung der Erkenntnißtheorie vielfach an Condillac und in der Darstellung der Vorstellungsthätigkeit an Herbart erinnert, zeichnet sich besonders der Reichthum von Beispielen zur Erklärung von interessanten Forschungen aus, welche aus den Werken berühmter Zeitgenossen mitgetheilt werden. Wir führen von den hier benutzten deutschen Gelehrten Müller, Griesinger, Lazarus, Helmholtz, Fick, Karl Vogt, Weber, Rudolph Wagner, Hirsch u. s. w. an. Daß die Ansichten des rühmlichst bekannten Herrn Verf. mit umfassender Sachkenntniß, scharfsinnig und in anziehender lebenvoller Sprache entwickelt sind, läßt sich nicht bezweifeln. Ref. wollte den Gedankengang dieser Entwicklung durch seine vielfach abweichende Ueberzeugung nicht unterbrechen, und knüpft an die gegebene Darstellung dieses sensualistischen Systems seine Kritik desselben an.

Alles soll auf Empfindungen zurückgeführt werden, wobei übersehen ist, daß sie zwar immer der Anfang, die Vorbedingung des Erkennens sind, nun und nimmermehr aber allein zur Erkenntniß führen. Das Bild eines abwesenden Gegenstandes soll nur ein Echo des Tones, der Farbe u. s. w. und nicht mehr empfindbar seyn. Es ist nur dadurch Idee, daß man „alle sensibeln Qualitäten in ihm aufhebt". Es ist „nur noch eine einfache Handlung, jeder Qualität beraubt". Es dient nur dazu, die „Sache, die wir empfunden haben, wieder hervorzurufen". Die Handlung ist ein „luftiges, unausgedehntes, unkörperliches Ding". Wir „schieben dieser Handlung ein Wesen unter, das hinter den Bildern existiren soll". Nur das „Wort" ist die „Substanz". Wir denken nur „Zeichen" und „sonst nichts". Allein, wenn wir einen abwesenden Gegenstand hervorrufen, so verknüpfen wir mit ihm alle früher empfundenen Qualitäten desselben. Würden wir diese Qualitäten aufheben, so hätten wir ja keinen Gegenstand mehr, und doch können wir recht klar und deutlich und möglichst lebendig ein Haus mit allen seinen Bewohnern, eine Pflanze mit allen ihren Theilen u. s. w., auch wenn sie nicht mehr vor uns sind, mit allen

ihren Qualitäten hervorrufen. Aber wir empfinden die sinnlichen Qualitäten nicht mehr, weil die Einwirkung auf unsere Sinne aufhört. Die Qualitäten sind, wie der Herr Verf. sich ausdrückt, nicht mehr sensibel. Das beweist eben, daß die Qualitäten nicht bloß sensibel, sondern auch intelligibel sind, daß das Empfinden nicht der einzige Grundstock unseres Erkennens ist, daß wir nicht bloß empfinden, sondern denken, begreifen müssen, um zu erkennen. Ist diese Handlung eine luftige, leere? Ist sie nicht vielmehr die einzige, die den Namen des Erkennens verdient? Bezeichnet das Wort etwa die Empfindung, bezeichnet es nicht vielmehr den Begriff, dessen bloßes Anfangsmoment das Empfinden ist? Man tadelt es, daß hinter den Bildern noch etwas angenommen wird, das ihnen als Wesen zu Grunde liegt. Kann man aber behaupten, daß Bilder entstehen können, daß diese verglichen, getrennt und verbunden werden, wenn nicht außer dem Factor der Empfindung, des Eindruckes, des äußern Reizes noch ein innerer Factor des diese Bilder zum Bewußtseyn bringenden, sie verarbeitenden Geistes angenommen wird? Ist es nicht der Geist, der sich mit dem Begriffe das Wort bildet? Wie kann man das Wort zur Substanz machen, während der Schöpfer desselben zur Nebensache wird, oder gar zu einem flüchtigen, nirgends existiren sollenden Phantasieding? Was ist eine Handlung ohne den, von welchem sie ausgeht, ohne den Thäter selbst? Ein Messer ohne Heft und Klinge. Der Herr Verf. nennt den Geist eine „Polypenwohnung von mehr oder minder deutlichen Bildern". Alle einzelnen Aeste des Polypen sind diese Bilder und so ist der Geist an sich nichts, wenn er nicht durch die Polypenformation, die einwohnenden Bilder bevölkert wird. Bekanntlich hat aber das Bewußtseyn zwei Momente, weil es ohne Unterscheidung des Sub- und Objectes nicht zu Stande kommt. Es ist Selbst- und Gegenstandsbewußtseyn. Das Selbst ist keine leere Wohnung, in welche der Gegenstand in der Gestalt eines Bildes einkehrt, das Selbst ist unser wahres und eigentliches, mit sich identisches Leben. Es hat nicht bloß die passive Richtung des

Empfangens, des in sich Aufnehmens von Außen nach Innen, sondern auch eine active Seite, eine Richtung von Innen nach Außen. Es nimmt die Gegenstände nicht nur als Bilder in sich auf, es wirkt auf sie, es beherrscht sie, es hat gegenüber dem Gegenstande eine apriorische Stellung. Wenn es auch für ein anderes Subject Object werden kann, so bleibt es doch immer das Selbst, und das nicht mit freiem Bewußtseyn Denkende kann nie im Sinne des Selbst Subject genannt werden. Ideen sollen, was schon Condillac behauptete, umgebildete Empfindungen (sensations transformées) seyn. Aber ist nicht ein wesentlicher Unterschied zwischen Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen, wurden nicht von jeher diese auf drei verschiedene Gruppen von Geistesthätigkeiten zurückgeführt? Sind Empfindungen schon Erkenntnisse, werden sie es nicht erst dadurch, daß wir sie erkennen, daß wir sie uns vorstellen? Gehören sie nicht vielmehr, so lange sie bloße Empfindungen sind, unter die Gefühle, als unter die Erkenntnisse? Können sich Empfindungen etwa selbst umbilden, setzen sie nicht vielmehr, wenn sie umgebildet werden sollen, ein Umbildendes, den Geist, voraus? Ist in diesem Falle die Umbildung etwa nur eine Modifikation der Enpfindung, ist sie nicht vielmehr ein förmliches Umschaffen, ein wesentliches Verändern? Kann man so die Empfindung zum einzigen Elemente des Erkennens machen? Die Empfindungen sollen für das Erkennen ganz dasselbe seyn, was in der Chemie die einfachen Körper für die zusammengesetzten. Demnach wäre die Erkenntniß nichts Anderes, als eine Zusammensetzung von Empfindungen. Wenn wir aber unaufhörlich Empfindungen zusammensetzen, so bleiben wir eben immer bei der Empfindung stehen und gelangen nicht über sie hinaus. Das, was wir empfinden, nicht die Empfindung als Gefühl, der Inhalt dessen, was wir empfinden, muß erst zum Bewußtseyn erhoben, verglichen, getrennt und verbunden werden, ehe wir zu einer Erkenntniß gelangen. Kann man einen solchen Act Empfindung oder eine Zusammensetzung von Empfindungen nennen? Der Herr Verf. nennt die Vermögen „Erbtheile der Scholastiker".

Denken wir uns aber bei dem Vermögen etwa eine Substanz? Wir denken uns eine Fähigkeit, ein Können, eine Möglichkeit zu Erkenntnissen, Gefühlen, Strebungen zu kommen, und, wenn wir die Geistesthätigkeiten selbst auf gewisse, von einander verschiedene Gruppen zurückführen müssen, ist da nicht auch die Fähigkeit, das Vermögen, diese zu bilden, zu unterscheiden? Dabei fällt uns nicht ein, die Vermögen als außer oder nebeneinander besonders existirend zu betrachten; sie bezeichnen verschiedene Richtungen, nach denen der Geist thätig seyn kann und wirklich thätig ist, wie die verschiedenen Arten der Geistesthätigkeiten beweisen. Wenn der Herr Verf. unsere Erkenntnisse auf Hallucinationen und Berichtigung derselben zurückführen will, so nimmt er das Wort: Hallucination nicht in dem gewöhnlichen und eigentlichen Sinne. Denn hier bedeutet es nur eine solche Sinnestäuschung, welcher in der Außenwelt kein Gegenstand entspricht. Man sieht, hört, riecht, schmeckt etwas, während nichts zum Sehen, Hören, Riechen, Schmecken u. s. w. vorhanden ist. Sobald sich ein Gegenstand vorfindet, man aber das Was und Wie desselben nicht als das faßt, was es ist, ist die Vorstellung eine Sinnestäuschung oder Illusion. Wir glauben, sagt der Herr Verf., daß der Gegenstand außer uns das ist, wofür wir ihn halten, daher ist die Erkenntniß eine Täuschung, überzeugen uns aber bei näherer Betrachtung, daß dieses nicht so ist, daher die Berichtigung der Täuschung. Die meisten Menschen aber haben nicht einmal den Gedanken, daß der von uns vorgestellte Gegenstand nicht alle die Qualitäten haben könnte, wie wir sie uns vorstellen, sie nehmen die Welt für das, was sie ist, halten die Täuschung für Wahrheit und können sie daher auch nicht berichtigen. Immer aber bleibt die äußere Welt doch ein Correlatum der innern Vorstellungswelt; denn dieses geht aus der verschiedenen Zahl, Richtung und Gestalt der äußern Bewegungen hervor, welchen jedesmal eine andere bestimmte Art von Empfindungen entspricht. Der Herr Verf. nennt das Bewußtseyn als einen innern Zeugen, Beobachter, als ein inneres Auge einen „metaphorischen Ausdruck“. Er

will nicht zwei Ereignisse im Vorstellen zulassen, die Vorstellung und den Act, durch den man die Vorstellung erkennt. Es soll dieses „eine einzige Thatsache" seyn, die Vorstellung. Er will keine unnöthige Verdoppelung. Der Bewußtseynsact ist ihm nur die „Rectificirung" der Täuschung, welche die innere Vorstellung für einen äußern Gegenstand hält. Der reine einfache, geistige Act ist ihm „inhaltsleer". Die Zweiheit ist aber hier nicht die Vorstellung und der Act des Vorstellens, sondern die Vorstellung und dasjenige, von dem die Vorstellung ausgeht, das Vorstellende oder das Ich. Dieses aber kann Niemand für identisch mit der Vorstellung halten; denn, wenn ich ein Haus, eine Pflanze, ein Thier u. s. w. vorstelle, bin ich deshalb das Haus, die Pflanze, das Thier u. s. w. nicht, ja es gehört im Gegentheile zum Wesen meiner Vorstellung, daß ich als Vorstellendes ein Anderes, als das Vorgestellte bin, daß ich jenes nicht vorstellen könnte, wenn ich nicht ein Anderes wäre. Der Bewußtseynsact ist nur eine Handlung, eine That des Bewußtseyns selbst. Die Rectificirung ist nicht das Rectificirende. Der Bewußtseynsact ist nicht inhaltsleer, wenn ihm die Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes fehlt; denn es bleibt ja immer noch das Selbstbewußtseyn übrig und mit ihm die Möglichkeit, unendlich viele andere Gegenstände zum Bewußtseyn bringen zu können. Gewiß genügt die Empfindung nicht, wie der Herr Verf. glaubt, „um das Bild des äußeren Gegenstandes oder abwesenden Körpers hervorzurufen". Es muß das Empfundene erst wahrgenommen, angeschaut, vorgestellt werden. Diese Anschauung und Vorstellung ist aber nicht mehr Empfindung, nicht mehr Gefühl, sondern Erkenntniß. Die Empfindung soll eine richtig erprobte Empfindung werden. Dieses kann sie aber nur durch das Denken, durch das Erkennen werden. Es ist also noch ein anderes Moment nöthig, um einen Gegenstand vorzustellen, als die bloße Empfindung. Unter den Eigenschaften des Körpers wird der Widerstand nicht richtig aufgefaßt, wenn er bezeichnet wird als „die Fähigkeit, eine empfangene Reihe von Muskelbewegungen zum Stillstand zu bringen". Der Widerstand geht offenbar nicht

vom Innern, sondern vom Aeußern aus, von Etwas, das nicht zu uns gehört, das außerhalb unser ist. Daher ist er auch mehr, als alle andern Sinnesempfindungen geeignet, uns von der Realität einer äußern Welt zu überzeugen. Der Herr Verf. versteht unter den Eigenschaften des Körpers nichts Anderes als die Kraft, „eine Art von Empfindungen oder eine Reihe von Muskel- und Tastempfindungen hervorzurufen". Gehört hier zum Widerstand etwa nur der Stillstand einer angefangenen Reihe von Muskelbewegungen, gehört nicht auch eine Tastempfindung dazu, welche nur beim Widerstande zur Eigenschaft der Undurchdringlichkeit führt? Wir würden ja den Körper zu einer bloßen Vorstellung machen, wenn wir mit dem Herrn Verf. behaupteten, daß ein Körper nichts sey, als eine bloße Kraft, eine Reihe von Muskel- und Tastempfindungen hervorzurufen. Wenn die Körper nichts anderes als „Empfindungsfähigkeiten sind, so existiren sie nicht". Die Körper sollen „beharrende und mit Nothwendigkeit beharrende Möglichkeiten der Empfindung seyn". Aber Möglichkeiten sind noch keine Wirklichkeiten. Auch eine nothwendig beharrende Möglichkeit ist noch lange keine Wirklichkeit. Der Herr Verf. hält zuletzt die Bewegung als Stellvertreterin für alle andern Eigenschaften des Körpers fest und nennt den Körper einen beweglichen Beweger. Damit kommt er aber aus seiner Annahme der bloßen Empfindung nicht heraus. Denn auch die Bewegung empfinden wir durch das Gesicht und das Tasten. So bleibt auch sie nur subjectiv. Daß der Körper beweglich ist, kann gewiß nicht bestritten werden, ebenso wenig, daß er einen andern Körper bewegen kann, wenn er vorher von einem andern Körper bewegt worden ist. Deshalb kann man aber den Körper nicht den Beweger nennen; denn immer entsteht der vis inertiae wegen die Frage: Woher das erste Bewegende? Etwas, was nur durch ein Anderes in Bewegung kommt, kann nicht im wahrem Sinne Beweger genannt werden. Wenn aber alle die Eigenschaften des Körpers, selbst die Bewegung eingeschlossen, nur „Empfindungen" sind, wie kann man da von einer wirklichen Existenz

der Körper sprechen? Der Herr Verf. giebt zu, daß bei allen Veränderungen ein Dauerndes, sich gleich Bleibendes in uns ist. Aber er fügt bei, daß man damit nur eine Dauer, nicht eine Qualität setze. Und warum nicht? Die Qualität des Dauernden ist Beschaffenheit oder etwas, das sich nicht verändert und wechselt, während gewisse Zustände sich verändern, wechseln, muß sie doch nothwendig von einer andern Art seyn als das Wechselnde. Daher unterscheiden wir in uns die Seele von den Entwicklungen und veränderlichen Gestaltungen unseres Körpers und Geistes. Das Ich soll eine „Reihe von aufeinander folgenden Zuständen, Empfindungen, Bildern, Ideen, Wahrnehmungen, Erregungen, Strebungen, Neigungen" seyn. Das wäre ungefähr dasselbe, was Hume in seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand sagt, ein Inbegriff der schnell hinter einander gedachten Eindrücke (impressions). Was man aber gegen Hume geltend macht, wird man auch dem Herrn Verf. entgegenstellen müssen. Die Eindrücke setzen etwas voraus, ohne welches sie überhaupt keine Eindrücke seyn können, auf das sie einwirken müssen, wenn sie Eindrücke seyn sollen. Dieses Etwas ist das Beharrende und Dauernde, während die Eindrücke wechseln und sich verändern. Ist es nicht so mit dieser „Reihe von Zuständen u. s. w., die auf einander folgen" und „das Ich" seyn sollen? Die Zustände wechseln, d. h. die Empfindungen, Strebungen, Neigungen u. s. w. wechseln, während nur dasjenige, von welchem sie ausgehen, das bei aller Veränderung Beharrende ist. Das Ich soll „Nichts seyn, als ein Auszug innerer Thatsachen", es soll „als Wesen an sich nichts seyn". Innere Thatsachen müssen aber einen andern Grund haben, als die äußern, sie müssen eben, weil sie innere sind, auch einen innern Grund haben. Ohne Grund können sie nicht gedacht werden, weil nichts ohne Ursache geschehen kann. Der Grund ist nicht nur Auszug (extrait), sondern auch eine Bedingung der Thatsachen, ohne welche sie nicht stattfinden können. Wenn der Grund nichts ist, sind auch die Thatsachen nichts, und doch werden diese von dem Herrn Verf. festgehalten. Es läßt sich also

in keiner Weise begründen, die Seele zu einem bloßen wesenlosen Scheine zu machen. Schon durch die Bezeichnung des Innern und der sämmtlichen psychischen Vorgänge erscheint uns der Geist als ein Anderes, als der bloße Körper. Das Ich soll „dasselbe seyn, was der Körper", die Kraft. Aber auch selbst dann wären beide verschieden; denn die Kraft des Körpers ist gewiß eine andere als die des Geistes. — Immerhin bleibt das Buch, dessen Resultaten wir nicht beistimmen können, durch Sprache, gelehrte Forschung und einen Reichthum interessanten, zu weiteren Untersuchungen anregenden Materials eine wichtige literarische Erscheinung, welche durch eine deutsche Uebersetzung in weiteren Kreisen bekannt zu werden verdient.

v. Reichlin-Meldegg.

De la race et de sa part d'influence dans les diverses manifestations de l'activité des peuples par Leon van der Kindere. Bruxelles, Ferd. Claassen, libraire-éditeur, 1868.

Der gelehrte Herr Verf., agrégé der philosophischen Facultät an der Hochschule zu Brüssel, schickt seiner Untersuchung über der Einfluß der Rasse auf die Entwicklung der Völker einleitende Betrachtungen voraus. Er unterscheidet hier den philosophischen und geschichtlichen Gesichtspunkt, die Freiheit und ihre Grenzen, die bestimmenden Factoren der menschlichen Thätigkeit, die äußern und innern, und die Erblichkeit des Charakters. Dann geht er zur Darstellung der Rasse über im Allgemeinen und insbesondere nach ihrer Umgestaltung und Klassificirung. Hierauf behandelt er den Einfluß der Rasse zuerst im Allgemeinen und dann in Bezug auf Wissenschaft und Religion, Gefühl und Kunst, Sittlichkeit und Politik. Er endigt mit Schlüssen, welche er aus diesen Betrachtungen zieht.

Der Herr Verf. beginnt in der Einleitung mit der Feststellung des philosophischen Gesichtspunktes. Die Wissenschaft hat es nur mit dem zu thun, was unserm Geiste zugänglich ist. Ihr Gegenstand kann sich nur auf den Eindruck einer gegebenen Welt, auf eine gegebene Organisation beziehen. Sie hat nur für

die Erde eine Geltung, nichts weiß sie über das Jenseits. Wie die symbolische Schlange ewig nur sich selbst erfaßt, so bildet die Wissenschaft einen Kreis, aus dem wir nicht heraustreten können. Auch die Philosophie als ein Theil der Wissenschaft kann nicht weiter gehen. Der Mensch fängt mit dem Menschen an und endigt mit dem Menschen (S. 2). Der Herr Verf. spricht sich mit Entschiedenheit gegen die Unterscheidung der Erkenntnisse aus, die in uns ihren Ursprung haben, und derjenigen, welche von Außen stammen. Im Grunde haben alle, auch die sinnlichen Erkenntnisse „apriorische Elemente“. Es giebt nur Ein Kriterium für Alles und dieses Kriterium ist in uns (S. 11). Die Wahrheiten aller Erkenntniß sind nicht absolut, sie haben nur für uns, für andere Wesen keine Gültigkeit (S. 11). Der Herr Verf. weist auf die große Verschiedenheit der Menschen hin in Religion, Kunst, Politik, Moral. Auch die Vernunft der Menschen ist verschieden in stufenweiser Entwicklung. Worin hat man nun, das ist ihm die Frage des philosophischen Gesichtspunktes, den Grund der Verschiedenheit zu suchen, in der Zeit, im Raume, in dem Medium oder in der Natur der Wesen, in ihrer innersten Natur? Der Herr Verf. entscheidet sich für die letzte Hypothese. Die Rasse ist ihm das Grundelement zur Erklärung der Verschiedenheit der Ansichten und Handlungen der Menschen. Um diese Hypothese näher zu prüfen, bedarf es der geschichtlichen Anhaltspunkte. Was das geschichtliche Moment betrifft, zeigen uns Geologie, Paläontologie und Physiologie eine stufenweise fortschreitende Entwicklung der Erde und ihrer Wesen. Auch im Geiste zeigt sich dasselbe. Der Staat schreitet vorwärts von dem ersten Gesellschaftszustande des Wilden bis zur vernünftigen freien Staatsverfassung; die Sprache, zuerst einsylbig, wird vielsylbig und flectirend; der Gedanke steigt allmälig bis zur Lösung der höchsten Probleme. Es zeigt sich eine Einheit der Menschheit in dieser stufenweisen Entwicklung des Menschen, ein Ziel, das die Menschheit verfolgt, ein idealer Plan in diesem Fortschritte. Doch protestirt der Herr Verf. bei der Annahme eines solchen

Vervollkommnungszweckes gegen eine Auslegung im dogmatischen Sinne. „Wir erkennen, sagt er S. 17, eine Harmonie, welche das Universum beherrscht, aber wir wissen nicht, ob diese Harmonie, welche wir in unsern Gedanken entdecken, in gleicher Weise den Dingen durch ein denkendes Wesen mitgetheilt wurde. Sieht man nicht die Vögel, die Insecten ohne Unterricht, ohne Erfahrung das thun, wozu sie der Instinct treibt?" Die Geschichte stellt ihm einen „Fortschritt" dar „zur bewußtlosen Verwirklichung einer Idee in der Verbindung der geschichtlichen Ereignisse". Es wird als ein großes Verdienst Hegel's bezeichnet, daß er auf die grundverschiedenen Ideen in den geschichtlichen Epochen der Menschheit hingewiesen hat. Nur darf man diese nicht zu Personen machen (hypostaser). „Worin besteht die Fleisch gewordene Idee, wird S. 19 gefragt, worin findet sie ihren Ausdruck?" Man hat, wie Carlyle, die leitende Idee der Menschheit in einem bestimmten Genius eines bestimmten Menschen gesucht, der jedesmal eine Zeit beherrschte. Aber man übersieht bei dieser Annahme, daß das Genie nur ein einzelner Mensch ist, daß er mit andern zusammenhängt, daß er von Bedingungen seiner Entwicklung abhängt, daß sein Wirken eine äußere Aufnahmsfähigkeit voraussetzt. „Wenn Kant, sagt der Herr Verf. S. 21, in China geboren worden wäre, wären seine Arbeiten ohne Erfolg geblieben. Wenn Hegel Alles auf eine allgemeine herrschende Idee in der Geschichte zurückführt, so ist dieses zur Erklärung der verschiedenen geschichtlichen Entwicklungen eben so unzureichend, als wenn Schopenhauer und Carlyle dieses durch das Auftreten eines einzelnen Genius erklären wollen. Auch der so genannte Zeitgeist (l'ésprit de l'époque) Buckle's erklärt nichts, und wir begreifen auch bei seiner Annahme nicht die ihm entgegenstehenden und doch vorhandenen Hindernisse. Jedes Volk hat seinen eigenthümlichen Charakter. Es giebt nicht nur eine Psychologie des Menschen, sondern auch eine solche der Völker. Das uranfängliche Unterscheidungselement der Völker (élément primordial), die bildende Kraft (la force primitive) liegt in der Rasse. Die Geschichte stimmt

hier mit der Philosophie überein (S. 27). Allein die Annahme von der Bestimmung des Menschen durch die Rasse scheint die Freiheit desselben aufzuheben. Das könnte man aber auch denjenigen vorwerfen, welche gegenüber der Freiheit eine Vorsehung lehren (S. 28). Die Freiheit ist relativ, d. h. sie bewegt sich innerhalb der Bedingungen oder Schranken die ihr gesetzt sind. Der Wille ist der Beweger der Handlungen nach Motiven. Die Kraft des Willens ist aber subjectiv und verschieden. Die Handlung hängt von der Natur des Willens, aber auch von der Intelligenz des Menschen ab (S. 32). Darnach richten sich die Motive und die Verschiedenheit der Handlungsweise. So bewirkt der subjective Charakter die Handlungen. Der wirkliche Charakter eines Menschen und das Medium, durch welches er wirkt, sind die Kräfte, welche die Handlungen veranlassen. Die Factoren der menschlichen Thätigkeit sind äußere und innere. Die äußern bilden das Medium. Die Beschaffenheit der Lage des Erdbodens, das Klima, Beispiel, Gewohnheit, Nahrung gehören hierher; sie haben Einfluß, aber nicht den einzigen und ausschließenden. Die innern Factoren sind das Alter und der Charakter, welcher als ein angeborner und sich beständig gleich bleibender mit Schopenhauer bezeichnet wird. Er ist der eigentliche Hauptgrund unserer Handlungsweise nach Motiven (S. 50—57). Der Charakter wird als erblich bezeichnet mit Schopenhauer, und diese Erblichkeit zeigt sich nicht nur in der Fortpflanzung des Charakters von den Eltern auf die Kinder, sondern bei den Familien und bei ganzen Rassen (S. 70).

Nach diesen allgemeinen Bestimmungen geht der Herr Verf. zur Betrachtung der Rasse im Allgemeinen über (S. 73). Die vorausgegangenen Untersuchungen werden hier also zusammengefaßt: „Jede Thätigkeit eines Volkes ist hauptsächlich durch die innern Elemente seiner Natur bestimmt, diese Elemente sind angeboren, pflanzen sich durch Zeugung fort und, so ist die Rasse der vorherrschende Factor der menschlichen Thätigkeit. Der Einfluß des Mediums ist nur untergeordneter Art. Die Medien können die Handlungen der Menschen modificiren, aber sie heben

das nicht auf, was über ihnen steht (la supériorité), das Vermögen nämlich, die äußern Factoren fruchtbar zu machen oder unfruchtbar, die Art und Größe des Einflusses zu bestimmen. Die Rasse nimmt der Herr Verf. im gewöhnlichen Sinne als die Gesammtheit von Individuen, welche denselben Ursprung haben (S. 73). Die Rassen bilden verschiedene Gattungen (espèces) von Menschen. Dem Einwande, daß dadurch der Einheit des Menschengeschlechtes zu nahe getreten werde, sucht der Herr Verf. durch eine Widerlegung der für die Einheit sprechenden Gründe zu begegnen. Man beruft sich auf die Gleichheit der allgemeinen Begriffe und auf das unbeschränkte Kreuzungsvermögen der menschlichen Geschlechter. Beide Gründe werden „nichts beweisend" genannt. Die Einheit in allgemeinen Begriffen oder Gedanken ist dem Herrn Verf. ein „bloßes Product der Täuschung, indem man seine Gedanken auf andere überträgt". Wenn man aber auch zugiebt, daß die Menschen gewisse Ideen gemeinsam haben, kann man, wird S. 75 gefragt, „Nachtigallen und Kraniche zu einer Gattung zählen, weil beide Arten Zugvögel sind?" Die Möglichkeit einer Kreuzung aller Menschenrassen wird als nicht sicher hingestellt. Die Bastarderzeugnisse (produits hybrides) sind immer schwach. Es wird auf Beispiele hingewiesen, daß sich gewisse Rassen schwer kreuzen lassen. Auch beweist die Kreuzungsfähigkeit nichts für die Einheit, da sich auch verschiedene Thier- und Pflanzengattungen kreuzen lassen und Bastarde hervorbringen können (S. 76). Der Herr Verf. nennt es „gleich verwegen", wenn man die Einheit des Menschengeschlechts behauptet, als, wenn man sie leugnet. So wenig man sich für das Eine oder Andere bestimmt erklären kann, so wenig kann man dieses für den „Theismus oder Atheismus" thun. Wenn man sich aber von „theologischen oder philosophischen Vorurtheilen" frei hält, wird man schwerlich die Menschen von einem Paare ableiten. Am meisten spricht nach dem Herrn Verf. gegen die Ableitung von der Einheit die Unmöglichkeit, alle Sprachen auf eine zurückzuführen. Man könnte die Rassen durch Umwandlung von einander ablei-

ten. So leitet Darwin aus der Zelle durch eine unermeßliche Reihe von Umgestaltungen Alles bis zum Menschen ab. Mit Recht werden die Widersprüche des Darwin'schen Systemes hervorgehoben. Darwin will als Factoren der Umwandlung der einzelnen Gattungen und Arten nur äußere Einflüsse zulassen, und doch muß er zugeben, daß die Natur immer Vollkommeneres hervorzubringen strebt, daß also in ihr selbst eine Art von innerer Vorsehung waltet. Hat er damit nicht wieder die Endursachen hergestellt, die er siegreich beseitigt zu haben glaubt? Nimmt er doch ein beständiges Dazwischentreten (intervention) an, welches die fortschreitende Reihe der Medien regelt! Er kann auch in dem Organismus eine größere oder geringere Empfänglichkeit für das Einwirken der Medien nicht leugnen, weil die gleichen äußern Einflüsse auf die Organismen verschiedene Resultate erzielen. Daher muß man, trotz der Ableitung aus einer Zelle, verschiedene ursprüngliche Vorbildungen annehmen. Die Zelle ist nur eine Form, und die Stoffe können doch verschieden seyn. Deshalb muß man sich aber ebenso wenig dem Agassiz'schen Systeme zuwenden, das alle Umgestaltung bekämpft. Es giebt einen vermittelnden Weg zwischen beiden Theorien. Das ist der „Weg der Evolution“, wie ihn St. Hilaire annimmt, der ein inneres Princip in den Wesen selbst erblickt, und nur eine beschränkte Veränderungsfähigkeit derselben lehrt. Dieser Ansicht ist auch Schopenhauer, der gleich den Umwandlungen des Fötus im Mutterleibe sich die Möglichkeit einer Umgestaltung der Gattungen denkt. Immer bleibt, wenn man den Menschen zum Abkömmling des Affen machen will, der Affe noch da und kann sich in keinen Menschen umwandeln, so wenig als aus einem Gorilla ein Neger werden kann. Ebenso verhält es sich mit den Rassen. Wenn man die Schwarzen und Weißen von einem Paare herleiten will, so kann man nichtsdestoweniger den jetzt existirenden Neger in keinen Weißen verwandeln. Wenn man auch selbst zugiebt, daß die Menschen von einem Paare abstammen, so ist doch diese Einheit nur in „der Idee“ vorhanden, d. h. „die Menschen

bilden ein besonderes Reich (ue regne à part), verschieden von andern Geschlechtern durch ihre „Vernunftfähigkeiten und metaphysischen Bedürfnisse“ (besoins metaphysiques). Aber dieser Thatsachen wegen darf man nicht behaupten, daß „alle Menschen dieselben Fähigkeiten besitzen und eine gleiche Stufe der Vollkommenheit einnehmen“ (S. 85). Der Herr Verf. weist auf die Einheit und den Unterschied der Arier hin. Er zeigt, daß die Neger und Mongolen ebenso verschiedene Gruppen bilden, daß man sie nicht auf eine Quelle zurückführen könne, daß man sie aber doch, wie die Arier, unter die reinen Rassen zählen müsse. Von den reinen Rassen geht er zu den gemischten und von diesen zu den Völkern über. Ueber die allmälige Umbildung, Vermischung, Zu- und Abnahme werden interessante Mittheilungen unter Benutzung neuerer Forschungen gemacht (S. 86—101).

Die Klassifikation der Rassen soll „eine natürliche und keine systematische“ seyn. Sie soll sich nicht bei der Eintheilung der Rassen auf einen Charakter allein stützen, sondern auf die „Gesammtheit (l'ensemble) der Merkmale der Wesen, welche eine Rasse bilden. So ist es verwerflich, wenn man in der Anthropologie die Hautfarbe oder die Schädelgestalt oder die Beschaffenheit der Haare oder irgend ein anderes äußeres Merkmal zum alleinigen Kriterium der Rasse macht. Der Mensch ist zugleich ein „physisches und ein moralisches Wesen.“ Die gute Eintheilung muß ihren Grund zugleich im Aussehen des Körpers und in den geistigen Fähigkeiten haben. Als der gewichtigste Unterscheidungsgrund wird der geistige angesehen, da auch dieser ganz besonders den Menschen vom Thiere trennt. Als bedeutende Hülfsmittel zur Erkenntniß des geistigen Unterschiedes der Stämme und Völker werden die Philologie und Kranioskopie bezeichnet (S. 103). Zugleich wird auf die Schwierigkeit in der Bestimmung der wesentlichen Kennzeichen der Rasse hingewiesen (S. 104—106).

Nach diesen Voruntersuchungen geht der Herr Verf. zur Entwicklung des Einflusses der Rasse über. Er geht dabei zuerst von allgemeinen Betrachtungen aus. Bestimmte Grup-

pen der Menschheit haben eine eigne und ursprünglich bestimmte Anlage. Sie sind verschiedene Instrumente desselben Orchesters. Die Beobachtung, die Einbildung, das Urtheil, das Gefühl, das Wollen sind nicht in allen von gleicher Intensivität. Der ursprüngliche Factor verliert seinen Charakter nie ganz. Die Geschichte und die Verbindung mit andern Völkern haben einen Einfluß auf die eigenthümliche Gestaltung des Rassencharakters im Laufe der Zeit, ohne jedoch sein ursprüngliches Wesen ganz umzuändern (S. 112). Daß die Wissenschaft nicht bei allen Völkern gleich blühte, liegt wohl in der ursprünglichen Unfähigkeit derselben, die wissenschaftliche Einwirkung in lebenskräftiger Weise in sich aufzunehmen. Der Herr Verf. hebt den Unterschied in der Intelligenz der australischen Naturvölker, der Chinesen, der Semiten hervor. Der arische Stamm ist vorzugsweise für die Aufnahme und die höchste Entwicklung der Wissenschaft angelegt. Philosophie und Religion werden als die beiden großen Gaben der am höchsten stehenden Rassen hervorgehoben. „Sie sind im Grunde beide verschiedene Ausflüsse desselben Factors, des Bedürfnisses der von einem Gefühle menschlicher Abhängigkeit durchdrungenen Erkenntniß.“ Bei den Ariern und den Semiten erreicht die Religion ihre höchste Entwicklung (elle ateint son apogée S. 116). Bei den Semiten konnte, da sie weniger philosophische Anlage haben, der religiöse Begriff keinen wissenschaftlichen Charakter annehmen. Der Herr Verf. bemerkt hier (S. 116), daß die semitischen Rassen allein die Idee einer Schöpfung angenommen haben, daß für sie Gott das höchste Wesen war und zwar ein abgesondertes Wesen (un être solitaire), ganz verschieden von den Dingen, daß diese Dinge aus Nichts durch die reine Wirkung seines Willens hervorgingen, daß bei ihnen zwischen Gott und den Dingen keine unmittelbare Beziehung stattfinde, daß es zwischen beiden keine Berührung gebe. Als religiöser Hauptbegriff der Arier wird die Emanation bezeichnet. Die Welt mit allen ihren Formen ist nur eine Umgestaltung des göttlichen Wesens; die Formen der Welt gehören diesem an und es gehört zu ihnen, aber in verschiedenen Ab-

stufungen, und die Erscheinungen der Welt drücken die Vollkommenheit des göttlichen Wesens mehr oder minder annähernd aus. Die Arier waren allein Philosophen. Ihre religösen Ideen wurden die Grundlage zur Philosophie. Der Herr Verf. sieht die christlichen Dogmen als einen Gegenstand fremder Einführung (d'importation étrangère) an. Er behauptet, daß man im Kampfe gegen diese Dogmen auf den Naturalismus, Polytheismus und Pantheismus zurückkam. Die Frage, ob das barbarische Europa ohne das Christenthum seine Bildung habe erlangen können, scheint dem Herrn Verf. „unauflösbar (sic) und überhaupt nicht zu seinem Gegenstande gehörig". Mehr dagegen beschäftigt ihn die Erscheinung der Reformation, die Trennung des Orients und Occidents in zwei Kirchen. Ihre verschiedenen Bestrebungen kommen von ihren verschiedenen Bedürfnissen. Der eine Theil will das freie Forschen nach Wahrheit selbst mit Gefahr dessen, der darnach strebt, der andere setzt sein Vertrauen auf eine fremde Auctorität, welche den Glauben vorschreibt, und welche uns der Mühe des Selbstdenkens überhebt. Den Unterschied in dieser verschiedenen Auffassungsweise findet der Herr Verf. in dem ursprünglichen Charakter der Rasse, woraus er den Unterschied des katholischen und protestantischen Princips erklären will. Die einen suchen das Kriterium in sich, sie betrachten die Welt im Spiegel ihrer Gedanken, sie genügen sich selbst und zeigen bisweilen ihre Schwäche darin, daß sie nur in der Idee leben, und dabei oft zu geduldig über ihre wirklichen Leiden hinwegsehen. Sie halten sich an den Werth der Einzelpersönlichkeit. Sie sind für persönliche Freiheit und Duldung. In der Philosophie ist diese Richtung der deutsche Idealismus. Ihm ist der Mensch das Maaß der Dinge. Er hat den „Protestantismus in der Religion hervorgerufen", d. h. „allen Mißbräuchen gegenüber die Wiedererlangung der Gewissensfreiheit". Sie kommt von „einer Rasse, welche von dem Gefühle ihrer Rechte durchdrungen ist". Hier wird Schleiermachers Wort angeführt, daß die Kirche keine Zwangsanstalt sey (S. 118).

Der andere Theil sucht außer sich sein Kriterium. Man

glaubt die Dinge so zu erkennen, wie sie wirklich sind, ist Apostel der Realität. Man übersieht die subjective Ansicht in der Erkenntniß, man verschließt das Ohr gegen Andersdenkende, man stellt die Gesellschaft höher, als das Individuum, man bringt das letztere unter die staatliche und kirchliche Vormundschaft, man schreibt die Gesetze des Denkens und Glaubens vor, man ist Realist, Socialist. Auf dieser Seite steht der Katholicismus. Auf die protestantische Seite werden die germanischen Rassen, auf die katholische die celtischen und lateinischen gestellt. In der zweiten (celtischen oder lateinischen) Gruppe hat die Philosophie nur einen Sinn für Zwecke des Nutzens, verachtet schwungvolle Constructionen, die höchstens bei vereinzelten Geistern vorkommen. „Sehet, ruft der Herr Verf. S. 119 aus, auf die armen Ideen eines Cicero und Seneca und sagt mir, ob in Frankreich jemals ein andere Philosophie Erfolg hatte". Aber hier sind die socialistischen Elemente. Auch zwischen England und Schottland zeigt sich ein Unterschied. Die Engländer haben mehr, wie die Franzosen, die inductive, die Schotten, wie die Deutschen, die deductive Methode. Die ersten halten mehr auf die Thatsache, die Beobachtung, den Versuch, die letzteren mehr auf die Idee. Auch hier wird der Unterschied auf die Rasse zurückgeführt. Die Schotten der Ebene sind reine Angelsachsen; die Engländer haben beträchtliche celtische Elemente, doch haben sie deutsche Ueberlieferungen der Freiheit und des Individualismus. So nehmen sie zwischen dem germanischen und celtischen Stamm eine „vermittelnde Stellung" ein, welchrr sie nach des Herrn Verf. Ansicht ihre Größe verdanken (S. 120). Selbst der Unterschied zwischen deutschen Protestanten und Katholiken soll davon herkommen, daß das von den deutschen Katholiken eingenommene Gebiet einst von Celten bewohnt war (S. 121). Den Unterschied sucht der Herr Verf. auch in dem Gefühle und in der Kunst nachzuweisen. Wenn man keinen Glauben an sich selbst hat, ist man zur Ironie geneigt, man lacht und spottet, und, wenn man auch nicht das beständigste und treuste Volk der Erde ist, so ist man

doch das witzigste (le plus spirituel de la terre), man hat Empfindung, aber ohne Tiefe, man glüht für große Unternehmungen, aber ohne Andauer, man verbirgt seine Fehler nicht, man liebt sie. „Die wahren Franzosen, werden sie je, heißt es S. 121, den Wilhelm Meister von Göthe, den Victor Jean Paul's im Hesperus begreifen?" Der Herr Verf. ertheilt durch Vergleichung mit den Leistungen der Semiten, der Mongolen, insbesondere der Chinesen, endlich der von Gobineau in der Kunst so hoch gestellten Neger den Ariern den ersten Rang, und zeigt den Unterschied in den Leistungsarten und Auffassungsweisen der Kunst nach dem nationellen Unterschiede der Arier (S. 122—128). Auch in der Moral und Politik wird der Unterschied der Rasse geltend gemacht. Bei den niederen Rassen wird es als schwierig bezeichnet, von einer Moralität derselben zu reden. Wir „begehen den Fehler, Andere nach uns zu beurtheilen und verdammen diejenigen, die wir nicht begreifen". Die moralischen Begriffe stehen im engen Zusammenhange mit der Lage eines Volkes, seiner Denkweise, seinen Gefühlen. Gewissen Rassen, wie den Chinesen und Türken, ist die Polygamie, andern die Monogamie Bedürfniß. Die gesellschaftlichen Folgen der auf den Rassencharakter gegründeten ethischen Ansichten sind aber entschieden bei den Ariern die günstigsten. Vom Anfang der Geschichte, von der Epoche der Veda's an findet man bei den Ariern die Bewahrung des Familienlebens und die Achtung der Frau. „Diese Principien einer vollständigen, reinen und ernsten patriarchalischen Familie haben die Germanen am meisten in Ehren gehalten, und man kann sagen, daß ungeachtet des celtischen Elementes, sie auch bei den Engländern ein Licht der Nation wurden und ihnen die moralische Kraft gaben, um ihre Freiheit zu erobern und zu behaupten." Diese moralische Kraft beruht auf der eigenen Achtung, auf dem Vertrauen in sich selbst, auf dem Individualismus. „Man vergleiche, sagt der Herr Verf. S. 130, den sprichwörtlichen Leichtsinn der celtischen Nationen, Liebe zur Veränderung und zum Vergnügen, mit dem ernsten Nachdenken, der Ausdauer und der oft übertriebenen Treue der

nordischen Völker, und man wird sich überzeugen, daß die so allgemeine Lockerung der Familienbande bei den ersten nicht in verschiedenen wechselnden Umständen, sondern im Grunde ihrer Natur liegt, wo sich nur ein sehr kleiner sittlicher Kern zeigt. Wenn man ein gesetzmäßiges Handeln lehrt, lehrt man deshalb die Sittlichkeit nicht, d. h. man kann sich einer Disciplin vorhandener Einrichtungen unterwerfen, aber man kann durch keinen künstlichen Proceß diejenigen Tugenden hervorrufen, welche von Natur aus fehlen." Die erste sociale Gruppe im Staate ist die Familie. Man könnte darum aus dem unordentlichen Familienleben bei gewissen Völkern auf eine untergeordnete staatliche Entwicklung schließen. Auch hier zeigt sich, daß die Staatseinrichtung bei den Ariern am höchsten steht. Die politische Oekonomie ist für die staatliche Entwicklung von großer Bedeutung. Aber der Fortschritt in ihr ist nicht der einzige Grund des politischen Fortschritts. Die höhere Stellung der Rasse entscheidet. Alle Völker erreichen nicht dieselbe sociale Stufe. Nicht von den großen Männern allein, auch nicht vom äußern Schicksal, sondern von der innern Natur der Völker geht die politische Entwicklung derselben aus. Die sittliche Naturanlage ist hier nur Hauptbedingung. Ein Volk wird mit den „schönsten Gaben in Sklaverei stürzen, wenn ihm der Ernst, die Geduld, der feste Sinn (l'opiniâtreté), der Geist der Duldung, die Achtung vor sich selbst fehlen, die zum politischen Ziele führen" (S. 136). Diese Gaben fehlen einigen europäischen Völkern. Der Herr Verf. führt als Beispiele von solchen Völkern die Nationen des celtischen Stammes, insbesondere die Spanier an, welche „alle Mängel der Iberen, Celten und Romanen" haben, und die Franzosen, welche ihre großen Fehler durch vorzügliche Anlagen mildern". Er nennt Frankreich „das Schlachtopfer seiner ethischen Zusammensetzung", und sagt, daß es „einen beinahe vollständigen Mangel an allen Bedingungen zeige, welche für die Freiheit unerläßlich (indispensables) sind". Der celtische Stamm ist dem germanischen untergeordnet. Treffend sagt der Herr Verf. von Frankreich: „Die Celten waren

immer tapfer und intelligent, aber streitsüchtig, Schwätzer (bavards), eitel und nach Effect haschend, fähig zu großen Anstrengungen, aber ohne Ausdauer, zu übertriebener Entmuthigung wie zu unsinnigen Erhebungen geneigt. Was ihnen fehlt, ist die moralische Kraft. Man nehme noch dazu eine beklagenswerthe Schwäche, die Liebe zum Kriegsruhme, welche sie zu den verhängnißvollsten Regierungsveränderungen treibt; denn ohne Glauben an sich und zu leichtfertig, um lange auf einem Entschlusse zu beharren, haben sie eine Autorität nöthig, der sie sich hingeben. Daher kommt ihre thörichte Anhänglichkeit an bestimmte Häupter, welche zu ihrem persönlichen Vortheile die kriegerische Leidenschaft derselben ausbeuten. Das ist das Unglück der französischen Nation. Zu frivol, um sich der sittlichen Zucht zu unterwerfen, welche ihr allein die Freiheit geben kann, erwartet sie dieselbe von Außen; sie glaubt, daß man die Freiheit durch einen Beschluß geben kann, sie weiß nicht, daß die Freiheit nur ein Product aller thätigen Kräfte und die höchste und letzte Harmonie derselben ist." Diese Stelle ist in unserer Zeit, wo der germanische Stamm sich mit seiner ganzen Kraft in der siegreichen Bewältigung des französischen Uebermuthes zeigte, von besonderer Bedeutung. Nur durch ungewöhnliche Umgestaltung (transformation) könnte es in Frankreich anders werden. Dann aber „müßte es aus seiner Trägheit herausgehen, und die unteren Klassen der Bevölkerung müßten sich aus ihrem moralischen Verfalle (déchéance) erheben. Es ist ein Abgrund zwischen diesen Klassen und der vergoldeten Oberfläche, deren Glanz nur zu oft die Nation über ihren wahren Werth täuscht, und unglücklicher Weise auch die Nachbarvölker blendet. Dieser Abgrund droht noch viele Hoffnungen auf Wiedergeburt zu verschlingen" (S. 139). Gobineau's Worte über die französischen Bauern werden aus dessen Werke: Essai sur l'inégalité des races humaines (I, 161—164) angeführt. Sie lauten: „Die französischen Bauern sind unwissend, sie widersetzen sich dem Unterrichte ihrer Kinder; wenn sie etwas gelernt haben, vergessen sie es bald wieder." Die in der Rasse

liegenden Elemente werden durch Umstände, welche auf sie einwirken, gehoben, oder in der höheren Entwicklung gehemmt. Wenn alle Umstände die höchste Entwicklungsstufe (apogée) der Rasse begünstigen, hat sie ihre klassische Epoche.

An die Darstellung des Einflusses der Rasse knüpft der Verf. zum Schlusse eine Reihe von Ergebnissen an, die Refer. hier kurz zusammenfaßt.

Für die geschichtliche Darstellung ist die Anthropologie, insbesondere die Völkerpsychologie, wichtig, eine Wissenschaft, welche erst im Werden ist, und bei der auf Hegel und Steinthal hingewiesen wird. Die Motive von der Handlungsweise verschiedener Rassen sind verschieden. Die ethnischen Elemente sollen die Grundlage der Geschichte bilden. Erst durch die Erkenntniß des Volksgeistes wird die Geschichte der Literatur, der Religion, der Politik möglich. Man wird bei der Würdigung des Rasseneinflusses Gerechtigkeit üben lernen in der kritischen Darstellung des Entwicklungsganges der Völker. Die Völker haben verschiedene Fähigkeiten und Bedürfnisse. Sie können sich nur innerhalb ihrer Natur und Kraft entwickeln. „Der bewußtlose Wille“ oder Instinct, der vielleicht „die Grundlage jedes Wesens“ ist, wird die natürliche Anlage zum natürlichen Ziele leiten. Nicht Flüsse und Berge, sondern die Sprachen, die natürlichen Offenbarungen der gemeinsamen Rasse, müssen naturgemäß die Völker unterscheiden. Die Föderation ist das Mittel zur Vereinigung der ethnischen Mannigfaltigkeit, indem in Bündnissen der specifische Charakter, die Vielheit in der Einheit erhalten wird. Die Freiheit ist ein Vorzug der höheren Rassen und doch ist sie für alle bestimmt. Die Völker, welche die Freiheit nicht behaupten können, werden eine Beute des Despotismus und der Anarchie. „Solche Völker, damit schließt die interessante Schrift, werden sich die Hände selbst binden und den Tyrannen rufen. Kein Mittel wird sie heilen; ihr Todeskampf wird nur ein mehr oder minder langsamer seyn; aber sie werden nichts desto weniger absterben. Das ist traurig, aber so fordert es die Ordnung in der Natur. Die niederen Rassen

verschwinden; für sie giebt es keinen Platz mehr in der Welt, und, was die andern, die höheren Rassen betrifft, sie werden sich, getragen von den Flügeln der Freiheit, erheben, immer so hoch erheben, als es Menschen in dieser armen unvollkommenen Welt zu thun vermögen" (S. 154).

Die vorliegende Schrift enthält zum Weiterforschen anregende, vielfach belehrende und in einer anziehenden Sprache niedergelegte Gedanken über den Charakter der Hauptrassen und der einzelnen untergeordneten Völkerstämme; sie ist von einem edeln, freiheitliebenden Geiste getragen, und verdient die Aufmerksamkeit des denkenden Lesers in einem hohen Grade. Sie hat vielfach Forschungen und einzelne Bemerkungen gelehrter Zeitgenossen benutzt und beurtheilt. Dennoch ist Refer. nicht im Stande, allen Ansichten des Herrn Verf.s beizustimmen. Zuerst hätte der Begriff der Rasse schärfer bestimmt werden sollen. Man unterscheidet mit Recht den Charakter der Rasse oder des so genannten Menschenstammes vom Volkscharakter. Denn jede Rasse oder jeder Menschheitsstamm, wie die Stämme der Arier, der Neger, Mongolen, muß wieder auf untergeordnete Völker zurückgeführt werden, welche den entsprechenden Stamm bilden. Der semitische ist nicht in der Weise verschieden, wie der mongolische oder äthiopische, und doch vermengt der Herr Verf. den eigentlichen Rassen- und Volkscharakter, und spricht von germanischer, celtischer Rasse u. s. w. Es ist ferner offenbar nicht die Rasse und der Volkscharakter allein, welche die Entwicklung entscheiden. Die Rassen sind ein Ergebniß des ursprünglichen physikalischen und geographischen Klimas. Luft, Licht, Wärme und Elektricität sind nach den Zonen des Erdbodens verschieden und darum auch die Gestaltung gewisser zu einem bestimmten Urstamme, der eigentlichen Rasse, gehörenden Menschen. Wenn auch die Anlagen in den Rassen verschieden sind, so ist doch in allen diesen Rassen eine Einheit, welche sie alle zur Menschheit verbindet. Sie alle haben Vernunft, freien Willen und Bildungsfähigkeit, alle den Beruf zu einer vernünftigen freien Geistesentwicklung. Die Rasse ist nur der Charakter der ursprüng-

lichen somatischen Anlage, mit welcher allerdings eine eigenthümliche, aber immer eine der menschlichen Bildung fähige intellectuelle und moralische Anlage verknüpft ist. Es ist eine Thatsache, daß die niedere Rasse, ungeachtet ihres die Bildung weniger begünstigenden Charakters, dennoch Individuen zeigt, welche die Stufen vollkommener Civilisation erreichen. Die Geschichte zeigt, daß es Epochen der Vervollkommnung auch bei den niederen Rassen giebt. Die Freiheit ist ein rein menschliches Unterscheidungsmerkmal und alle Rassen werden auf einer gewissen Stufe der Bildung nach ihr streben; es ist dieses Streben durch die Rasse nicht unmöglich gemacht; sonst müßte ja den niederen Rassen der rein menschliche Charakter fehlen, und doch stimmen alle in dem überein, was die Individuen körperlich und geistig dem Wesen nach zu Menschen macht. Eine Rasse, welcher der wesentliche Charakter des Menschen, die Freiheit, fehlte, wäre dem Menschen von Geburt aus untergeordnet und zur Sklaverei geboren. Damit würde das Sklavenrecht eine rechtliche Begründung gewinnen. Der Verf. hebt zu sehr die Verschiedenheit hervor und weist zu wenig auf die Einheit der menschlichen Natur hin. Die Individuen der Rassen dagegen beurtheilt er zu viel nach dem bloßen Charakter der Rasse und faßt sie zu monoton, während sie auch in den unteren Rassen eine hervorragende oder untergeordnete Stellung einnehmen können. Damit kann die Einheit nicht beseitigt werden, daß die Uebereinstimmung allgemeiner Begriffe „eine Täuschung" genannt wird. Gewiß ist jeder Mensch ein einzelnes Subject, und kann über die Subjectivität seiner Erkenntniß nicht hinaus; aber wir können uns durch die Beobachtung der Neger und Mongolen überzeugen, daß sie nicht nur Vorstellung, Verstand, Willen und Gefühl haben, sondern daß sie nach denselben Denkgesetzen ohne Bewußtseyn derselben denken, nach welchen wir denken, wenn auch vielleicht andere Motive ihre Handlungsweise leiten und ihre Civilisation eine andere ist. Um einen richtigen Maaßstab der Beurtheilung zu gewinnen, müßte man die Naturvölker der höheren Rassen mit denen der niederen ver-

gleichen. Die Menschenrassen dürfen darum nicht so zu Menschengattungen und Menschenarten gemacht werden, daß sie dem Wesen nach verschieden sind. Der Neger ist vom Kaukasier nicht so verschieden, wie der Gorilla vom Neger. Wenn der Herr Verf. die Einheit der Menschheit mit dem Beispiele widerlegen will, daß Kraniche und Nachtigallen unter die Zugvögel gehören, und doch wesentlich verschieden sind, so ist dieses Beispiel nicht zutreffend. Denn die Menschheitsstämme stimmen nicht in einem, sondern in allen, das Wesen des Menschen bildenden Elementen überein. Sonst wären alle Missions- und Culturbemühungen vergeblich, und doch haben jene schon manches erfreuliche Resultat erzielt. Die Möglichkeit der Kreuzung aller Menschenrassen wird als unsicher hingestellt. Die Erfahrung aber bestätigt in verschiedenster Weise die durch Kreuzung entstehenden Mischrassen. Nicht immer sind die aus den Kreuzungen hervorgehenden Producte schwächer. Die Kreuzung führt sehr oft zu besseren, lebenskräftigeren Rassen. Die Kreuzung bei Pflanzen und Thiergattungen setzt immer eine gewisse innere Verwandtschaft voraus. Man kann darum aus den vorgebrachten Gründen die Einheit des Menschengeschlechtes nicht beanstanden. Es ist auch nicht nothwendig, bei der Annahme eines allen Menschen gemeinsamen einheitlichen Charakters ihre Abstammung von Einem Menschenpaare anzunehmen. Wenn auch die Sprachen nicht auf eine Ursprache zurückgeführt werden können, so haben sie doch gewisse gemeinsame Punkte der Uebereinstimmung in Wesen und Bildungsentwicklung. Die allmälige Vervollkommnung der Rassen und Völker muß nicht, wie Darwin thut, allein von äußern Umständen der Medien, sondern von der innern Entwicklungs- oder Vervollkommnungsfähigkeit, von der menschlichen Perfectibilität selbst abgeleitet werden. Die Rasse ist nicht nothwendig das Urelement der Entwicklung, ihr letzter Grund; sie kann umgekehrt die äußere Wirkung eines innern Agens seyn, das durch das physikalische und geographische Klima seine eigenthümliche Modification erhält. Dann sind die modificirten geistigen Anlagen der Grund, die Rassenerschei-

nung nicht Grund, sondern Folge derselben. Die Vorbildungen müssen nicht ursprünglich seyn, sie erhalten durch die Einflüsse verschiedener Medien ihre verschiedene Richtung. Die Einheit ist nicht dadurch aufgehoben, daß man den schwarzen Menschen, wie er jetzt ist, nicht in einem weißen umwandeln kann. Beide haben, ungeachtet der Hautfarbe, ihr gemeinschaftliches einheitliches Band. Wenn man den Gorilla in keinen Neger umwandeln kann, so zeigt sich ja gerade hierin der große Unterschied; denn zwischen dem Gorilla und dem Neger ist der Unterschied ein wesentlicher, während er zwischen Neger und Kaukasier kein das Wesen des Menschen selbst, das einheitliche Band desselben störender ist. Was die Verschiedenheit gewisser Fähigkeiten und Anlagen in den Rassen betrifft, so zeigt sich dieselbe auch in den Individuen eines und desselben Stammes und eines und desselben Volkes, ja einer und derselben Familie. Nicht allein in den Anlagen der Völker, sondern in den verschiedenen begünstigenden oder störenden Umgebungen und Einflüssen liegt der Grund der verschiedenen Völkerentwicklung, wie von dem Herrn Verf. selbst zugegeben wird. Der Monotheismus ist wohl nicht allein semitischen Ursprunges; schon Aristoteles lehrt den persönlichen Gott, und der Polytheismus der Griechen ging überhaupt in der Lehre vom Zeus als dem höchsten Gotte zu einer monotheistischen Anschauung in der philosophischen Auffassung über. Das Christenthum hat einen höheren Gesichtspunkt, als bloß die Orthodoxie seiner Dogmen. Die Idee des Reiches Gottes und einer allgemeinen Menschenverbrüderung, einer Erlösung der Menschheit von Sünde und Tod durch eine Wiedergeburt des innern geistigen Menschen, hatte Folgen für die Menschheit, welche die Civilisation derselben bedingten. Es ist ein belebendes Element im Christenthume, welches dasselbe zur Weltreligion, zum wahren Bildungselemente der Menschheit gemacht hat, und es kann also nicht mit dem Herrn Verf. als fraglich hingestellt werden, ob nicht das barbarische Europa auch ohne das Christenthum hätte civilisirt werden können. Der Herr Verf. adoptirt die Ansicht Schopenhauer's über den angeborenen

Charakter. Nicht aber der Charakter ist angeboren, sondern die intellectuellen, sittlichen und künstlerischen Fähigkeiten. Wie ein Mensch die Anlage, das Talent zu einem Künstler haben kann, aber, wie theils die begünstigenden Einwirkungen, theils die nöthige Anstrengung fehlen können, und dadurch die Entwicklung des Künstlers verhindert wird, so ist es auch mit dem sittlichen Charakter. Er ist nicht ursprünglich als Charakter vorhanden, sondern er gestaltet sich im Laufe der Zeit durch die äußere Einwirkung und die innere Mitwirkung. Wenn man dem wirklichen Charakter die Freiheit abspricht, sie dagegen auf den intelligibeln, seyn sollenden überträgt, so macht man die sittliche Freiheit zu einem bloßen Namen. Sie existirt in der Idee, aber nicht in der Wirklichkeit; sie sollte seyn, aber sie ist nicht. Mit vielen andern Bemerkungen des Herrn Verf., hauptsächlich mit seiner Charakteristik des germanischen und celtischen Elements, des Katholicismus und Protestantismus, der Arier, Semiten, Chinesen, der verschiedenen Völker Europas, dem Einflusse des nationalen und Rassencharakters auf Wissenschaft, Kunst, Sitte, Staat, Sprache und Leben, ist Ref. einverstanden und wünscht dem anziehend geschriebenen, anregenden Buche eine wohl verdiente weite Verbreitung.

v. Reichlin-Meldegg.

Beiträge zur Geschichte und Kritik der Philosophie.

V.

Hermann Bonitz: Zur Erinnerung an Friedrich Adolf Trendelenburg. Vortrag, gehalten am Leibniztage 1872 in der Königlichen Akademie der Wissenschaften. Aus den Abhandlungen der Königl. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1872. Berlin 1872 in Kommission bei F. Dümmler's Verlagsbuchhandlung (Harrwitz und Goßmann).

Die Berliner Akademie der Wissenschaften feiert am Leibniztage zugleich mit dem Andenken an ihren großen Stifter das Gedächtniß der Mitglieder, die im letztverflossenen Jahre gestorben sind. Zu diesen Todten gehörte in diesem Jahre Friedrich

Adolf Trendelenburg, den am 24ten Januar 1872 ein sanfter Tod von seinen Leiden erlöste. Daher hatte am diesjährigen Leibniztage Herr H. Bonitz es übernommen, ein Bild von dem Charakter und der Wirksamkeit des allgemein hochgeachteten und durch seine Stellung einflußreichen Mannes zu geben, in dessen Hinscheiden wir den Verlust eines Gelehrten von umfassendem Wissen und eines edlen, durch die Pflicht geleiteten Charakters betrauern. Am Faden dieses jetzt durch den Druck für weitere Kreise veröffentlichten Vortrags wollen wir einen Rückblick auf die nunmehr zum Abschluß gekommene Entwicklung T.s werfen, zumal wir ein allgemeines Interesse auch für T.s Lebensschicksale wohl voraussetzen können. Eine solche Beachtung gebührt ihm. Er gehörte zu den Männern, denen viel anvertraut wird, und wurde an einen Platz gestellt, an den große Ansprüche erhoben werden, wie er auf der andern Seite die Macht eines weitgreifenden Einflusses in die Hand giebt. Mit rührigem Eifer, mit gewissenhafter Treue, mit nie ermüdender Arbeitskraft hat sich T. der Lösung seiner Lebensaufgabe unterzogen und seinen Platz ausgefüllt, soweit ausgezeichnete Eigenschaften des Charakters verbunden mit gründlichem philologischen und historischen Wissen, kritische Begabung und Streben nach Selbständigkeit der Weltanschauung dazu befähigen. Als Lehrer und Beamter hat T. ohne Zweifel hervorragende Verdienste. Was seine wissenschaftlichen Leistungen betrifft, so möchte sein Hauptverdienst in der Richtung, die er einschlug, in seiner umfassenden kritischen Thätigkeit und in seinen durch ihre Methode und Resultate werthvollen philologisch-historischen Arbeiten zur Philosophie bestehen. Ein gründlicher Kenner der Geschichte der Philosophie hat er auf die Systeme der Vergangenheit, — Aristoteles, Leibniz, Kant — hingewiesen, in denen in der That sichere Fundamente für den Aufbau der Philosophie ruhen; er hat mit unermüdlichem Fleiß „Bauholz" zum Systeme der Philosophie zusammengetragen, und mit hellem und nüchternen Blick, der nur dem Aristoteles gegenüber sich zu trüben pflegte, Kritik geübt. Seine ihm eigenthümlichen speculativen Grundanschauungen frei-

lich können wir nicht theilen. Weder seine Theorie der Bewegung als des einigenden Bandes zwischen Denken und Seyn, noch seine Auseinandersetzung des Grundunterschieds der Systeme, noch seine Ansicht vom Recht dürfte wissenschaftlich haltbar seyn. Indem wir diese Ansicht an der Hand des angezeigten Vortrags im Einzelnen durchführen wollen, haben wir noch die Bemerkung voraufzuschicken, daß Bonitz das Lebensbild T.s mit der liebevollen Hand eines Freundes gezeichnet hat. Er stellt die besten Seiten des Verewigten in ein helles Licht, geht rücksichtsvoll und leise über Punkte hinweg, die zur Kritik auffordern, wie er auch eine Beurtheilung der Philosophie T.s von sich ablehnt (S. 21). Auch in dem, was wir sonst in letzter Zeit über T. gelesen haben, ist der Kritik das gebührende Recht nicht eingeräumt worden. Wir glauben indessen nicht, daß eine sachliche Beurtheilung seiner wissenschaftlichen Leistungen der Hochachtung von T.s Persönlichkeit Eintrag thun kann, und streuen unserm Referate kritische Bemerkungen ein, die unsrer Gewohnheit gemäß mehr dem behandelten Gegenstande, als dem Verfasser der angezeigten Darstellung gelten. Sehr richtig weist Herr B. S. 1 darauf hin, wie die vielseitige Thätigkeit von bedeutendem Erfolg, die T. geübt hat, aus dem festen Kern eines einheitlich geschlossenen Charakters hervorgegangen ist, und wir rechnen es seiner Darstellung zum Vorzug an, daß sie die Schilderung der vielgestaltigen Wirksamkeit T.s durch Rückführung auf den gemeinsamen Charakter beseelt hat. Als diesen Grundcharakter bezeichnet Herr B. S. 29: „die Idealität, die T.s wissenschaftliche Ueberzeugungen, ebenso wie die Thätigkeit seines Lebens durchdringt. Wie ihm in seiner theoretischen Anschauung die gesammte Welt ein Organismus ist, in welchem jedes, auch das unbedeutendste Glied durch die einheitliche Idee, den höchsten Zweck des Ganzen bestimmt ist: so ist sein Thun stets darauf gerichtet, die Eigennatur zur Idee des menschlichen Wesens zu erheben“....... „Die Erforschung der Wahrheit war ihm eine sittliche Lebensaufgabe, und der sittliche Adel des Lebens die Verwirklichung der theoretischen Ueberzeugungen, es

gab für ihn keine Trennung der Gewissenhaftigkeit in der Wissenschaft und im Leben." So richtig dies ist, so wenig enthält es freilich eine individuelle Charakteristik, da es auf die meisten Philosophen, ja Gelehrten seine Anwendung finden wird. Die Betrachtung seiner besondern Lebensverhältnisse wird uns eher die Eigenart der Natur und Entwicklung T.s kennen lehren.

Seite 1 — 6 der Bonitzschen Schrift behandeln die Jugendgeschichte T.s bis zu seinem Abgang zur Universität. Eine weiter ausgeführte Schilderung dieser Epoche gab bereits früher Herr Bratuscheck im 1ten Heft des VIII. Bandes der Berliner philosophischen Monatshefte als Anfang einer biographischen Skizze, deren Beendigung wir mit Interesse entgegensehen. Beide Darstellungen wollen wir in unserm Referate gleichmäßig berücksichtigen, zumal auch H. Bonitz die Darstellung Bratuscheck's sichtlich vor Augen gehabt hat. —

Friedrich Adolf Trendelenburg wurde am 30ten November 1802 zu Eutin geboren, und verlebte in dieser durch viele Erinnerungen an bedeutende Männer für geistige Entwicklung förderlichen und regsamen Stadt seine Jugendzeit bis zu seinem Abgange zur Universität. Er stammte aus einer angesehenen Familie, deren Mitglieder in den Hansastädten geachtete Stellungen als Geistliche, Lehrer an höhern Schulen, Juristen und Aerzte bekleideten. T.s Vater war auf den Universitäten Tübingen und Heidelberg durch juristische Studien gebildet worden, hatte nach seiner Universitätszeit durch Reisen seine Kenntnisse mannichfach erweitert, und besaß auch Talent und Neigung zur Malerei. T.s Mutter war die Tochter eines Landpredigers zu Rattkau bei Lübeck. Um sein Hauswesen zu begründen, war T.s Vater in das Verwaltungsfach übergetreten und hatte die Stellung eines Postmeisters zu Eutin an dem vereinigten Königl. Dänischen und Hochfürstlich Lübeckschen Postcomtoir erhalten. Er hat in dieser Stellung, in der er verblieb, vieljährige treue Dienste geleistet, denen die verdiente Anerkennung nicht ausblieb. — Man gab ihm nach Mittheilung von Bonitz S. 2 als Aus-

zeichnung den Titel eines Hochfürstlichen Postcommissarius. — Seine Ehe war durch vier Kinder, drei Töchter und einen Sohn gesegnet, für deren Erziehung die Eltern alle Opfer brachten. Die sittliche Atmosphäre des elterlichen Hauses war für die gedeihliche Entwicklung der Kinder eine überaus gesunde und heilsame. Es herrschte darin aufrichtige Frömmigkeit, ein inniges Verhältniß aller Familienmitglieder untereinander und ein anregender geselliger Verkehr; auch war das Haus eine Zufluchtsstätte für alle Rath- oder Hülfe-Bedürftigen, denen entweder der Vater mit seinem scharfen Verstande, oder die Mutter mit ihrer lautern Herzensgüte beistand. Die Treue gegen sich und Andere, die für T. charakteristisch ist, hat er als Mitgift aus seinem elterlichen Hause überkommen; auch der Sinn für Einfachheit und Natürlichkeit wurde hier gepflanzt und gepflegt. Die Familie lebte in mäßigem Wohlstande; haushälterische Sparsamkeit ermöglichte sowohl Freigebigkeit im Wohlthun, als eine gute Erziehung der Kinder. T. selbst hing sein Lebenlang an seiner Familie und Heimath mit liebevoller Pietät, wie er auch seinen Landsleuten die unverbrüchliche Treue gehalten hat, welche die Schleswig-Holsteiner aneinanderkettet. Was T.s Laufbahn auf dem Gymnasium betrifft, so enthalten die bisherigen Darstellungen mehr eine Schilderung der Faktoren, welche auf ihn eingewirkt hoben, als die Darlegung seiner selbständigen innern Entwicklung. Die Schuleinrichtung des Eutiner Gymnasiums, das T. besuchte, hatte den Vorzug, den sonst ein guter Privatunterricht darzubieten pflegt, daß sie der Entwicklung der Individualität günstig war, im Uebrigen hatte sie mehr als Mängel; es fehlte am Nothwendigsten, und die Gefahr einer großen Einseitigkeit der Bildung lag vor. Die Schule bestand aus einer Elementarklasse und zwei Gymnasialklassen, die aber einen ziemlich losen Verband hatten; und eigentlich umfaßte die Anstalt in diesen drei Klassen zugleich Elementarschule, Mittelschule und Gymnasium. Es fehlte demnach an Sonderung nicht zusammengehöriger Behandtheile und namentlich an Lehrkräften. Die Schüler, welche sich für Universitätsstudien

vorbildeten, gehörten der ersten Klasse an; hier blieben sie 6 Jahre und länger, der Abiturient neben dem Anfänger im Griechischen sitzen. Schulordnung und Lehrplan waren unbekannte Dinge; der ganze Unterricht, wie die Erziehung lag in der Hand eines Mannes, von dessen Persönlichkeit, individueller Fähigkeit und gutem Willen Alles abhing. So verdankte T. seine Schulbildung fast ausschließlich seinem, bis an sein Lebensende von ihm dankbar verehrten, Rector Georg Ludwig König, und es lassen sich verwandte Züge in beiden Männern nicht verkennen. Es gehört namentlich dazu die Verbindung gründlicher philologischer Gelehrsamkeit und philosophischer Bildung, wie das vorwiegende Interesse für Rechtsphilosophie und Logik, die für T. charakteristisch sind. König las mit seinen Primanern die griechischen und lateinischen Klassiker, „als eine Anweisung den Geist der Alten in ihren Schriften aufzusuchen, nach dem Beispiel der großen Denker das Denken zu lernen und das Gedachte in ähnliche schöne Form zu kleiden" (Bratuscheck a. a. O. S. 5). Außerdem übte er seine Schüler im Lateinschreiben und unterrichtete sie in den Anfängen der Mathematik. In der Philosophie war König Kantianer und wie alle echten Kantianer der neuen Richtung von Schelling und Hegel durchaus abgeneigt. Die Befähigteren unter seinen Schülern unterrichtete er nach Kiesewetter und Fries in der Logik und suchte sie in das Studium Kantischer Schriften einzuführen. Man kann es auch für T.s Entwicklung von Bedeutung finden, daß König die metaphysischen Anfangsgründe der Rechtswissenschaft von Kant in das Lateinische übersetzt hat. In wie weit die Kunstliebhaberei Königs, der mit dem Maler Joh. Heinr. Wilh. Tischbein vertrauten Umgang hatte, auch selbst viel in Oel malte, auf T. von Einfluß gewesen ist, lasse ich dahingestellt; Aesthetik war kein T.s Individualität homogenes Gebiet.

Die erheblichen Mängel der Schule fanden endlich durch Detlev Joh. Wilh. Olshausen, geb. 1766 seit 1815 Superintendent des Fürstenthums Lübeck † 1823, eine energische Abhülfe. Er erkannte mit sicherm Blicke, was der Schule Noth that, und

verstand die nothwendigsten Reformen durchzusetzen. Allerdings blieb die Bürger- und Gelehrtenschule mit einander vereinigt, aber doch wurde das Gymnasium in 3 Klassen gesondert. Die Zahl der Lehrkräfte wurde vermehrt und geeignete Schullokale beschafft. In einem Punkte griff er selbst mit an. König hatte den Religionsunterricht ganz vernachlässigt, und ihn Jahrelang in der Prima gar nicht ertheilt. Seit 1816 übernahm Olshausen selbst diese wichtige Lection, so daß diese empfindliche Lücke in T.s Jugendbildung noch in seinen letzten Gymnasialjahren ausgefüllt wurde. Olshausen besaß übrigens auch eine so gründliche philosophische Bildung, daß er auch als philosophischer Schriftsteller auftreten konnte. Er veröffentlichte: Religion und Tugend in ihrem gegenseitigen Verhältnisse, Hamburg 1791; Prolegomena zu einer Kritik aller sogenannten Beweise für und wider Offenbarungen, Kopenhagen 1791. Lehrbuch der Religion und Moral, Schleswig 1796. Leitfaden zum Unterricht in der Erfahrungsseelenlehre, Schleswig 1800. Wir können daher auch wohl annehmen, daß T. philosophische Impulse von ihm empfing. Bei dieser Gelegenheit sey auch bemerkt, daß die von Bratuscheck mitgetheilten, von Trendelenburg gelegentlich seiner Confirmation verfaßten Verse doch wohl poesielos seyn dürften.

T. begriff auf der Schule schwer, ersetzte aber durch gewissenhaften Fleiß die mangelnde Leichtigkeit der Auffassung und hielt, was er sich einmal angeeignet hatte, sehr lange fest. Von Privatstudien wird die Beschäftigung mit Aristoteles erwähnt. Er war zugleich eine lehrhafte Natur. Er unterrichtete seine Schwestern und eine Freundin derselben; auch fand sich am Gymnasium selbst Gelegenheit, sich im Unterrichten zu üben. König vertraute ihm, während er noch Schüler war, aus Mangel an Lehrkräften neben Andern eine Zeitlang den Unterricht in den untern Klassen des Gymnasiums an, worüber ihm der Rektor ein ebenso ehrendes, als unpädagogisches Zeugniß ausgestellt hat.

Von persönlichen Beziehungen, die auf T. Einfluß ge-

wannen, ist die zu dem Candidaten der Theologie Riemann zu erwähnen, der als thätiger Theilnehmer am Wartburgfeste verfolgt, in Eutin durch Olshausen eine Verwendung als Collaborator der Schule gefunden hatte. Der Patriotismus knüpfte zwischen dem noch jugendlichen Lehrer und dem ältern Schüler ein Freundschaftsband, das bis zum Tode beide Männer aneinander fesselte.

Am 29ten März 1822 verließ T., damals noch ohne das Abiturienten-Examen, die Schule. Die noch erhaltene deutsche Abschiedsrede hat Herr Bratuscheck a. a. O. S. 10—14 abdrucken lassen. Wir hätten Manches zu ihr zu bemerken, wenn wir auf solche jugendliche Arbeiten überhaupt Gewicht legten. Ohne dem Gesammturtheil von Bonitz über dieselbe beistimmen zu können, beschränken wir uns darauf, in Uebereinstimmung mit diesem Gelehrten und Schulmann die Worte hervorzuheben, in denen T. ein deutliches Bewußtseyn seines künftigen Berufes zeigt: „Ich bin durchdrungen von der Heiligkeit des Lehrerberufs und möchte mich darum selbst ihm ganz weihen. Ihn will ich immer vor Augen haben, damit ich seiner würdig werde" (Bonitz S. 6; Bratuscheck S. 13). Trendelenburg wurde vorzugsweise Lehrer der Philosophie. —

Von T.s Universitätszeit ab folgen wir allein der Darstellung von Bonitz (S. 6 ff.).

T. bezog in den drei ersten Semestern seiner Studienzeit die Universität Kiel, um Philologie und Theologie zu studiren; doch trat sehr bald das Interesse für die Theologie zurück und die Philosophie an ihre Stelle. In der Philosophie knüpfte das Studium auf der Universität sehr gut an den propädeutischen Unterricht, den er auf dem Gymnasium empfangen hatte, an. Diese Wissenschaft wurde noch während des 1ten Studienjahres T.s durch K. L. Reinhold, den begeisterten Apostel der Kantischen Philosophie, vertreten. Er war wohl der geeignetste Lehrer, um T. für sein ganzes Leben die Anregung zu dem stets von ihm wiederholten Studium der kritischen Philosophie zu geben. Charakteristisch für T. kann man es finden, daß er bei

diesen Studien in zweifelhaften Fällen, als ob es sich um einen alten Autor handelte, aus dem Wörterbuch von Mellin als von der höchsten Instanz sich Raths erholte. — Neben Reinhold hörte Trendelenburg J. E. v. Berger, der von Kant ausgehend, sich der Schelling'schen Philosophie zugewandt hatte, und damals an seinem Hauptwerke: „Grundzüge zur Wissenschaft," einer philosophischen Encyklopädie, arbeitete. v. Berger ist von entscheidenden Einfluß auf T. philosophische Grundgedanken gewesen, wie andrerseits J. E. Erdmann den Einfluß v. Berger's auf T. „an der eigenthümlichen an Poesie streifenden, sinnlichen Sprache wieder erkennen möchte". In der Zeit seines Aufenthalts in Kiel nahm T.s Freundschaft mit Otto Jahn, wie mit Forchhammer ihren Ursprung. Im Uebrigen erfahren wir aus T.s ersten Studienjahren in Kiel für jetzt nur, daß er in seinem gewissenhaften Fleiße fortfuhr, rühmlich ein Examen zur Erlangung von Beneficien bestand, auch durch Abfassung einer tüchtigen Abhandlung: „De Plauto latinae linguae vocabulorum compositore" in den Genuß eines Stipendiums gelangte (Bonitz S. 7). — Von Kiel begab sich Trendelenburg Michaelis 1823, angezogen durch G. Hermann, nach Leipzig. Hier finden wir ihn vorzugsweise auf philologischem Gebiete thätig. Wie es seine Ueberzeugung war, daß der Philosoph noch in einem andern Gebiet des Wissens heimisch seyn müsse, als in der Philosophie (wobei er freilich Gefahr läuft, aufzuhören ein Philosoph zu seyn), so lebte er sich ganz in das philologische Studium ein. Er hörte bei Hermann und Spohn, und trat in Hermann's griechische und Spohn's philologische Gesellschaft ein. Die Philosophie war damals in Leipzig durch W. T. Krug vertreten, der übrigens auf den Gebiet der Geschichte der alten Philosophie nicht ohne Verdienst ist. Die bisher vorliegenden Nachrichten reichen nicht aus, das Verhältniß von T. zu Krug zu ermitteln. Es scheint, als ob T. sich in Leipzig mehr privatim mit der Philosophie beschäftigt habe. Zu dem Studium der Kantischen Philosophie trat bei ihm, wie einst bei J. G. Buhle, die Beschäftigung mit Aristoteles und Plato, und es entsteht

die Frage nach der Haltbarkeit und Bedeutung dieser Verbindung philosophischer Elemente für die Entwicklung der deutschen Philosophie. Gewiß ist das Studium der antiken Philosophie geeignet, dem herrschenden Spinozismus wirksam entgegen zu arbeiten. Auch ist die Philosophie der Griechen jedenfalls das geeignetste Gebiet für den philosophischen Unterricht auf Gymnasium und Universität, und die Grundlage der philosophischen Erkenntniß, wobei wir freilich nicht an das einseitige Hervorheben dieses oder jenes Systems, sondern an die Gesammtentwicklung der alten Philosophie denken. Ebenso sind gewisse Errungenschaften der griechischen Philosophie, — man denke z. B. an die aristotelische Logik, — wohl von allgemein gültigem Werth und werden als integrirende, aufgehobene Elemente in jedem System erscheinen, das auf Gültigkeit Anspruch macht. Kein hervorragendes deutsches System ist ganz frei von antiken Elementen. Wird nun aber weiter gegangen und behauptet, die alte Philosophie, namentlich die des Aristoteles, sey principiell die einzige wahre Philosophie der Gegenwart und Zukunft, so vermögen wir hier nicht T. beizustimmen. Wir fragen, ob Plato und Aristoteles nicht mehr die Philosophen für die Schule und die Philologen, als Philosophen für das Leben sind; ob die Philosophie des Plato und Aristoteles, die doch auf dem Boden des Alterthums stehen, noch einer Gegenwart wird genügen können, in der auf gleiche Weise das Christenthum, die Naturwissenschaften und die nationale Entwicklung unseres Volkes dazu beigetragen haben, einen, dem Alterthum gegenüber totalen Umschwung in der ganzen Weltansicht herbeizuführen. — Noch sey bemerkt, daß T.s Studienaufenthalt in Leipzig angenehm durch einen Ausflug nach Dresden, Prag und Wien unterbrochen wurde, und daß die Reize der schönen Natur, wie die Betrachtung der herrlichen Kunstschätze, die Dresden birgt, auf ihn ihren Eindruck nicht verfehlten. Die letzte Zeit seiner vierjährigen Studienzeit ging Trendelenburg nach Berlin. Hier stand Hegel auf der Höhe seines philosophischen Ruhmes. T. sympathisirte, voreingenommen durch König, nicht mit dessen

Philosophie; doch wollte er sie, aus dem Munde ihres Urhebers wie v. Henning's, selbst erst gründlich kennen lernen, ehe er sie bestritt. Neben Hegel hörte er Steffen's und Schleiermacher's Predigten; daß Trend. Schleiermacher's Vorlesungen gehört, behauptet Bonitz S. 9 seines Vortrags, läugnet aber Bratuscheck in einem Nekrolog der Ill. Zeitung. — Unter den Philologen öffneten ihn Böckh und Buttmann, unter deren Leitung er seine Kenntniß des klass. Alterthums vervollständigte, ihre Häuser zu näherm Verkehr. Sehr wichtig wurde für sein ferneres Leben eine Stellung, die er eine Zeit lang im Hause des Präsidenten von Meusebach einnahm. April bis Juni 1826 beaufsichtigte er dessen Sohn und trat so dieser Familie näher. In diesem Hause lernte Johannes Schulze Trendelenburg kennen, begleitete fortan seine Entwicklung mit regstem Interesse, ebnete ihm durch seine einflußreiche Förderung den Lebensweg, und verwandte ihn später zu wichtigen Diensten. Ich weiß nicht, warum H. Bonitz, der nur in einer Anmerkung J. Schulze im Auge hat, von diesem Verhältniß schweigt. —

In Berlin kam auch die erste Frucht seiner wissenschaftlichen Bestrebungen zur Reife. Sie gehörte dem Gebiet seiner platonisch-aristotelischen Forschungen an, und besteht in der geschätzten Abhandlung: Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, Leipzig 1826, Vogel, in der T. den Aristoteles als maßgebende Quelle für die Geschichte der griechischen Philosophie betrachtet. Die kritische Geschichtschreibung der alten Philosophie hat diesen Weg später vielfach betreten. Zu ganz sichern Resultaten könnte er aber doch wohl nur dann führen, wenn wir den Aristoteles vollständig besäßen, und auch diesem Autor gegenüber die Freiheit der Kritik uns bewahrten. Auf Grund dieser Abhandlung und der öffentlichen Disputation, die am 10ten Mai 1826 stattfand, ertheilte die philosophische Facultät der Universität Berlin T. den Doktorgrad. An die Promotion schloß sich am 7ten Juni 1826 das Examen pro fac. doc. an, in dem T. die Befähigung zugesprochen wurde, in den alten Sprachen und der Ge-

schichte in allen Gymnasialklassen Unterricht zu ertheilen. In seiner weitern Laufbahn schlug T. nun den Weg ein, den alle unsre großen Philosophen gegangen sind, er wurde Hauslehrer. Diese Stellung ist für die innere Entwicklung einer starken Individualität und die Vertiefung ihrer Selbstbildung förderlich, während das öffentliche Lehr-Amt mit seinen gebieterischen Forderungen eine viel größere Selbstentäußerung verlangt, als solche private Stellung, in der man größtentheils in selbstgeschaffenen Verhältnissen lebt. Wir wollen uns nicht mit Erörterungen der Möglichkeiten aufhalten, die hätten eintreten können, wenn T. die Gymnasiallaufbahn ergriffen hätte. — Unbeirrt durch die Aussichten, die sich ihm an der Universität zu Kiel und am Gymnasium zu Lübeck eröffneten, wählte er die Stellung eines Erziehers des einzigen Sohnes des Generalpostmeisters und Bundestagsgesandten v. Nagler. N. war der Schwager Altenstein's, und somit eröffneten sich T. ungesucht auch weitere Aussichten für sein ferneres Fortkommen. Die Aufgabe, die der junge Hauslehrer zu lösen hatte, war nicht unbedeutend, denn er hatte neben der Erziehung den gesammten Gymnasialunterricht in allen Hauptlehrfächern 7 Jahre lang allein zu besorgen. Freilich waren die Unterrichtsgegenstände seiner sonstigen wissenschaftlichen Beschäftigung homogen, und Erziehung wie Unterricht übten ihre bildende Kraft auch an dem Lehrer und Erzieher. — Neben dieser Erfüllung seines Berufs fand T. die Muße, an einer Ausgabe und Erklärung der Aristotelischen Schrift von der Seele zu arbeiten. Diese Ausgabe, welche 1833 (Jena bei Walz) erschien, verknüpft bei der Behandlung der aristotelischen Philosophie philologische Methode mit philosophischer Betrachtungsweise. In der eigenthümlichen Verbindung dieser, sonst oft getrennten Disciplinen besteht T.s wissenschaftliche Individualität, wobei gefragt werden kann, ob die Wissenschaften mehr in ihrer Sonderung und der ihnen eigenthümlichen Methode, als in ihrer Verbindung zu leisten vermögen. — T. hat durch diese Schrift, wie überhaupt durch seine gesammte Wirksamkeit sehr viel zur gegenwärtigen Blüthe der ari-

stotelischen Studien beigetragen. So erfreulich diese Erscheinung auf der einen Seite ist, da eine gute quellengemäße Darstellung der aristotelischen Philosophie jedenfalls nie zu hoch veranschlagt werden kann, so ist doch auch eine andere Thatsache dabei wohl zu beachten. Der Umfang der aristotelischen Studien steht im umgekehrten Verhältniß zur Entwicklung unserer nationalen Philosophie. Der Betrieb der aristotelischen Philosophie ist in Deutschland durchaus nicht neu, vielmehr vom ältesten Datum; sie vertrat in der Zeit, als es noch keine deutsche Philosophie gab, vollständig dieselbe; sie trat in demselben Maaße zurück, als die deutsche Philosophie sich zu entwickeln begann, und sie machte sich gerade in dem Augenblick wieder geltend, als die großen nationalen Systeme sich ausgelebt zu haben schienen. Sie scheint daher ein Surrogat der nationalen Philosophie zu seyn. Wünschen wir aber, daß wie T. es wohl auch beabsichtigte, die aristotelische Philosophie in nationalem Sinne als Grundlage einer selbständigen deutschen Philosophie verwerthet werden möge.

Aus der Zeit seines Hauslehrerthums stammt auch T. näheres Verhältniß zu K. Ferd. Becker, dessen sprachphilosophische Ansichten auf ihn um so mehr Einfluß gewannen, je mehr sie dem Grenzgebiet der Sprachwissenschaft und Philosophie angehören. Auch knüpfte seit 1832 ein Band der Pietät T. an Becker, indem er des letztern Schwiegersohn wurde. Spuren von Nachwirkungen dieses Verhältnisses ziehen sich durch T.s gesammte Thätigkeit; mit der Zähigkeit seiner Treue hielt er an Becker's System fest, als Andern dieser Standpunkt schon veraltet erschien. —

T. Stellung im v. Naglerschen Hause ging 1833 mit der Maturitätsprüfung seines Zöglings zu Ende. Hatte T. damit seine Befähigung zum Oberlehrer dargethan, so sollte er doch nicht als solcher enden. Der Minister v. Altenstein hatte ein solches Zutrauen zu der Gelehrsamkeit und den Fähigkeiten des Hauslehrers seines Schwagers gefaßt, daß er ihn unter dem 8ten März 1833, ohne die Initiative einer Facultät abzuwarten,

ehe noch seine Ausgabe der Aristotelischen Schrift über die Seele erschienen war und ehe T. sich habilitirt hatte, zum außerordentlichen Professor der Philosophie an der Universität zu Berlin ernannte und zugleich mit gelegentlichen Arbeiten im Unterrichtsministerium betraute. 1837, als Trendelenburg einen Ruf an H. Ritter's Stelle nach Kiel erhielt, wurde seine Professur in eine ordentliche verwandelt, die er dann bis zu seinem Tode bekleidet hat. Von Bedeutung war es, das T.s Wirksamkeit nach Berlin, der im Mittelpunkt gelegenen Universität, fiel, und daß er eine Professur der Philosophie, und nicht der Philologie zu bekleiden hatte, wozu man ihn einst in Kiel in Aussicht genommen hatte. In dieser Stellung hat er nun nach verschiedenen Richtungen eine erfolgreiche Wirksamkeit geübt, deren einzelne Zweige Herr Bonitz eingehend beleuchtet (S. 14 ff.).

Weitgreifend war zunächst T.s Thätigkeit als akademischer Lehrer; es ist bekannt, welche große Anzahl Zuhörer er um sich versammelte, ohne daß es ihm freilich gelungen ist, eine eigentliche Schule zu bilden, was J. E. Erdmann allen neusten Philosophen als Mangel vorhält. Seine ersten Vorlesungen betrafen die Geschichte der Philosophie und die Erklärung platonischer und aristotelischer Schriften. Seit 1835 trug er unter der Bezeichnung Logik eine Verbindung von Logik und Metaphysik vor, seit 1836 trat die Pädagogik, 1837 die Ethik und das Naturrecht, 1840 die Psychologie in den Kreis seiner Studien und Vorlesungen ein. Die philosophische Betrachtung der Religion, der Natur und der Kunst, wie die philosophische Encyklopädie vermissen wir in den Berichten über seine Lehrthätigkeit. T. beschränkte sich auf die gewissenhafte und gründliche Durcharbeitung einiger Hauptdisciplinen, anstatt sich auf Gebiete zu begeben, die ihm nicht homogen waren. An die Vorlesungen schlossen sich philosophische Uebungen, denen T. aristotelische Schriften zu Grunde legte. T.s Vortrag war gediegen, aber etwas langweilig; trotzdem war in seinen Hauptvorlesungen das große Auditorium gedrängt voll, so daß ihm viele die Einführung in die Wissenschaft und Anregung für ihre

weitern Studien verdankten. Ich nenne den nun auch bereits dahingeschiedenen Fr. Ueberweg, den auch T. sehr hoch schätzte.

Einen gleich großen Einfluß wie als Lehrer soll T. auf die Angelegenheiten der Universität ausgeübt haben. Er war dreimal Rector der Universität, fünfmal Dekan der Philosophischen Facultät und so lange Senator, als die Statuten der Universität es überhaupt gestatteten. Seine peinliche Gewissenhaftigkeit in der Ausführung aller Obliegenheiten befähigten ihn in vorzüglichem Maaße zur Verwaltung dieser Aemter (Bonitz S. 14). Um die Gymnasien hat T. sich durch Herausgabe eines Lehrbuchs für den philosophischen Unterricht und die jahrelange Mitgliedschaft der wissenschaftlichen Prüfungs-Commission für das Gymnasiallehramt verdient gemacht. Jenes Lehrbuch sind die in 6 Auflagen erschienene „Elementa logices Aristoteleae", Berlin 1836 ff., nebst den dazu gehörigen Erläuterungen, Berlin 1842, über die wir ausführlicher in den N. Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik 1868 Heft 7 S. 353 geurtheilt haben. Die dort ausgesprochenen Ansichten halten wir auch heute noch für richtig. Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungs-Commission war er von 1835—1866, auch führte er länger als ein Jahrzehnt den leitenden Vorsitz. In einer umfassenden Denkschrift sprach T. bald nach seinem Eintritt in die Commission die Grundsätze aus, die ihn bei der Prüfung der künftigen Gymnasiallehrer leiteten. Er beschränkte einerseits die Forderung auf Gründlichkeit der Kenntniß in einem Hauptfach des Gymnasialunterrichts, andrerseits suchte er nach einigenden Punkten, welche zur Concentration der verschiedenen Unterrichtsfächer dienten. Als diese Momente der Einigung betrachtet er: „Die Religion als das christliche Element, die neuere und namentlich die vaterländische Geschichte als das politische Element, das philosophische Studium als das wissenschaftliche Band. Sehr beachtenswerth erscheint, was S. 35 seiner Schrift über den Religionsunterricht an den Gymnasien steht. „Der Religionsunterricht auf dem Gymnasium soll nicht als ein fremdes Element, vielleicht gar vertreten durch Lehrkräfte, die

der Schule nicht angehören, dem wissenschaftlichen entgegentreten, sondern sich als integrirender Theil mit ihm verbinden, was nur möglich ist, wenn in dem Lehrer selbst dieser innere Einklang sich findet." Bei der Prüfung in der Philosophie richtete T. sein Hauptaugenmerk darauf, zu erforschen „ob der Candidat die in seiner speciellen Wissenschaft liegenden philosophischen Probleme als solche erkannt und zu lösen versucht habe." Dann verlangte er, neben Kenntniß der Geschichte der Philosophie, genauere Bekanntschaft mit einem der Hauptsysteme nach eigner Wahl des Candidaten. Am Schlusse des Jahres 1866 trat T. von der Thätigkeit bei der wissenschaftlichen Prüfungs-Commission zurück, indem er die Neuwahl im Voraus ablehnte. Eine nähere Beleuchtung der Motive dieses Schrittes (Bonitz S. 26. 27) ist nicht dieses Ortes. Ebenso wenig dürfte es jetzt schon angemessen seyn, über den Einfluß zu sprechen, den T. als Rathgeber auf die Verwaltung ausgeübt hat. —

Seit 1846 gehörte T. als ordentliches Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften an, und wurde 1847 mit dem Amt des Sekretariats der philosophisch-historischen Klasse betraut, das er fast ein Vierteljahrhundertlang in musterhafter Führung verwaltet hat. — Wissenschaftlich vertrat T. in der Akademie in Anlehnung an Leibniz und Schleiermacher die Geschichte der Philosophie; die größere Zahl der in den historischen Beiträgen zur Philosophie enthaltenen historisch-kritischen Aufsätze sind akademische Abhandlungen. Sie gruppiren sich um die Namen Kant, Aristoteles, Spinoza und Herbart, und beleuchten, theils erklärend theils kritisch, wichtige Seiten ihrer Systeme. Als Secretair der Akademie hatte T. ferner die neu eintretenden Mitglieder zu begrüßen, und die Vorträge an den patriotischen und wissenschaftlichen Gedenktagen der Akademie zu halten. Diesen Veranlassungen verdankt eine Zahl von Aufsätzen ihre Entstehung, die theils verschiedene Punkte der Leibnizschen Philosophie erörtern, theils hervorragende Momente der preußischen Geschichte oder die Verdienste der Preußischen Herrscher zu ihrem Thema haben. Sie sind neuerdings in der Sammlung

kleiner Schriften, Leipzig bei Hirzel 2 Bde., erschienen, und legen ein beredtes Zeugniß von der patriotischen Gesinnung ab, die T. beseelte. Dieser Patriotismus hatte T. auch für kurze Zeit in die politische Laufbahn geführt. Er war von 1849—1851 Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses. Auch hier, wie überall, hielt er als echter Aristoteliker die besonnene Mitte. Er suchte, nach seinen eigenen Worten, in erster Linie für ein festes Preußen, in zweiter für ein deutsches Preußen zu wirken. Als die deutsche Politik aufgegeben wurde, legte er sein Mandat nieder.

Kommen wir auf seine wissenschaftlichen Leistungen zu sprechen. Hierbei vermögen wir der Auffassung des Herrn Bonitz nicht unbedingt zu folgen. Wenn er in T. den speculativen Philosophen sucht, dagegen den Gelehrten, Historiker, Kritiker und Lehrer der Philosophie weniger im Auge hat, so scheint er uns für eine Position eintreten zu wollen, die uns unhaltbar erscheint. An vielen entscheidenden Stellen hebt H. Bonitz hervor, daß T. die Geschichte und Kritik der Philosophie nicht um ihrer selbst willen, sondern im Interesse der Speculation geübt habe. So sagt er: „Das Interesse, in welchem T. Kant, Plato und Aristoteles studirte, war nicht das historische, sichere und genaue Kenntnisse dieser Systeme zu gewinnen, sondern das speculative, als selbständig prüfender Schüler dieser Meister zu eigner fester Ueberzeugung zu gelangen.“ Er betont S. 15: „Wie für ihn selbst die historischen Studien nur der Anlaß zu den eignen philosophischen Forschungen gebildet hatten, so drängte sich ihm beim akademischen Unterricht das Bedürfniß auf, die historischen Vorträge durch eigentlich philosophische Erörterungen zu stützen.“ S. 28 hebt Herr B. aus Anlaß der historischen Beiträge hervor, daß T. die historische Darstellung nur Stoff und Anlaß war, die philosophische Verwerthung dagegen der eigentliche Zweck gewesen sey; sie seyen eben historische Beiträge zur Philosophie. S. 16—23 setzt Hr. B. denn auch diese eigne Philosophie T.s auseinander, und hebt namentlich am Schluß das Verhältniß hervor, in das T.s Philosophie zu

andern Schulen, wie der Hegelschen und Herbartschen trat. T.s Streben nach Originalität der Weltanschauung nun in allen Ehren, so halten wir doch diese seine eigne Speculation für das Schwächste seiner Gesammtthätigkeit, während wir für ihn als Historiker und Kritiker der Philosophie ein volles Maaß warmer Anerkennung haben. In einer Zeit, in welcher weniger selbst philosophirt, als betrachtet wird, wie Andere vor uns philosophirt haben, war T., was einst Longin seiner Zeit gewesen war, „der Philologe und Kritiker der Philosophie." Er gehört damit der, in der Geschichte der deutschen Philosophie, langen Reihe von Erscheinungen an, welche einen der bewegenden Faktoren der nationalen Philosophie, nämlich die antike Philosophie, im Bewußtseyn der Zeit lebendig erhalten haben. — Wir stimmen T.s Ansicht gern bei, daß die Geschichte und Kritik der Philosophie unabhängig zu machen sey vom Dienste der Systeme, so daß wir die Geschichte der Vergangenheit nicht als eine Illustration zu Hegel, Herbart oder andern aufzufassen und zu behandeln haben. Der Fortschritt von sogenannter speculativer, d. h. eigentlich subjectiver Auffassung der Geschichte der Philosophie, zu objectiver Behandlung derselben ist ein wesentliches Verdienst T.s und bezeichnet einen Fortschritt in der Methode. — Ebenso verlegen wir mit ihm die Knotenpunkte der bisherigen Entwicklung der Philosophie in Aristoteles, Leibniz und Kant, in deren Systemen wir gleich ihm Grundlagen für den Aufbau des abschließenden Systems der Philosophie suchen. Auch halten wir T.s Untersuchungen über Spinoza, wie seine Kritik der Hegel'schen und Herbart'schen Philosophie für ein wesentliches Verdienst desselben. Nur dürfte er in seiner Polemik gegen Hegel und die Hegelianer, wie noch neulich gegen Kuno Fischer, zu weit gegangen seyn. Es wird vielfach sein eingehendes Verständniß für andere, als gerade aristotelische Ansichten angezweifelt. —

Ueberall aber, wo T. principiell mit selbständigen Gedanken auftrat, finden wir uns in einem lebhaften Widerspruch mit ihm, wie wir auch glauben, daß er mit diesen Ansichten

ziemlich isolirt dasteht. Wir können bei Auseinandersetzung dieser Abweichung selbstverständlich hier nur die Grundgedanken seiner Hauptwerke berücksichtigen.

T. hat zuerst 1840 zwei Bände logischer Untersuchungen veröffentlicht, die dann in steigender Verbreitung drei Auflagen erlebt haben (2. Aufl. 1862, 3. Aufl. 1870). Ihnen folgten 1846—1867 drei Bände „historische Beiträge zur Philosophie," eine Sammlung von Abhandlungen zur Geschichte und Kritik der Philosophie, von denen die erste Abhandlung des zweiten Bandes über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme die gelesenste seyn dürfte. Es erschien ferner 1860 das Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, von dem 1868 eine zweite Auflage nöthig wurde. Endlich sind kürzlich die historischen und politischen Aufsätze und sonstigen kürzern Veröffentlichungen unter dem Titel: Kleine Schriften, 2 Bde., Leipzig 1871, als Sammlung herausgekommen. Die Uebersicht über T.s Druckschriften ergiebt also neben Sammlungen kleinerer Aufsätze, die meistens dem Gebiet der Geschichte der Philosophie oder der Politik zugehören, die Bearbeitung zweier einzelner Disciplinen der Philosophie, nämlich der Logik nebst der Ontologie und eines Theils der Ethik, der Rechtsphilosophie. — Eine Gesammtdarstellung des Systems (vielleicht weil es nicht vorhanden war), wie der übrigen philosophischen Disciplinen wird vermißt. Ebenso bemerke ich, daß, so werthvoll auch T.s historische Beiträge sind, er in seinen Druckschriften die Aufgabe, eine Gesammtdarstellung der philosophischen Entwicklung auch nur eines Volkes zu geben, doch nicht gelöst hat. Er zeigt den Wechsel der Systeme nur nach einem einseitigen Durchschnitt, dem der Kategorieen.

Die logischen Untersuchungen bieten durch das reiche Material, das sie verarbeiten, durch ihre scharfsinnigen kritischen Partieen, durch die große Bedeutung, die dem Zweckbegriff darin eingeräumt wird, durch eingehende Detailforschungen vielfache Anregung und Belehrung. Sie beruhen aber auf einer Grundlage, die wohl nur als eine der unglücklichsten Hy-

pothesen einer phantasirenden Philosophie genannt werden kann, auf T.s Hypothese der Bewegung. Er formulirt die Aufgabe seiner Untersuchung dahin, den Gegensatz von Denken und Seyn, der im Erkennen thatsächlich aufgehoben ist, durch etwas Drittes, beiden Gemeinsames und Thätiges vermitteln zu wollen. Diese dem Denken und Seyn gemeinsame ursprüngliche und einfache Thätigkeit soll nun die Bewegung seyn. Alles Seyn, wie alles Denken soll in Bewegung bestehn, sie das Identische in beiden seyn. In Folge dessen vermöge das Denken, als Gegenbild der äußern Bewegung, in völliger Uebereinstimmung mit der objectiven Realität aus sich a priori die ontologischen Bestimmungen zu construiren. Aus der Bewegung werden dann die meisten der übrigen ontologischen Bestimmungen abgeleitet, sie selbst aber dem sie leitenden Zwecke untergeordnet, der die Welt zu einem Organismus gestalte. Ich will hierbei nicht auf den Fehler besonderes Gewicht legen, immer vom Seyn, anstatt vom Seyenden zu sprechen, weil für ihn ein Anderer, als T. verantwortlich zu machen ist. Ebenso wenig halten wir uns bei dem Mangelhaften der Auseindersetzung des Grundverhältnisses von Denken und Seyendem auf, nur das vermittelnde Medium, diese „constructive Bewegung", fassen wir ins Auge. Unsers Erachtens beschränkt sich Bewegung auf das Gebiet der Natur, sie ist gar nichts an und für sich, sondern bedarf eines physischen Substrats woran sie erscheint. Sie ist daher keineswegs ein dem Denken und Seyenden Gemeinsames. Bezeichnen wir die Thätigkeit des Geistes mit dem Ausdruck Bewegung, so ist das rein bildlich gesprochen. Wir übertragen einen Ausdruck, den wir eigentlich nur zur Bezeichnung physischer Vorgänge gebrauchen dürfen, auf Grund gewisser Analogien auf ein anderes Gebiet, wie sich der Dichter metaphorischer Ausdrücke bedient. Vereinigt man sich auch nun dahin, die Thätigkeit des Geistes mit dem Ausdruck Bewegung bezeichnen zu wollen, so muß ferner behauptet werden, daß die Bewegung in der Natur und die Bewegung im Geiste höchstens Analogien hat, in Wahrheit aber durchaus nichts Identisches ist. Atom und Atom, Zelle

und Zelle reiht sich nicht aneinander, wie Schluß an Schluß, Urtheil an Urtheil. Daraus folgt, daß die behauptete Uebereinstimmung des Gedankens mit der objectiven Realität durchaus durch die Theorie der Bewegung unerwiesen, und die gesammte Erkenntnißtheorie T.s hinfällig ist. Höchst künstlich ist ferner die Deduction, durch welche T. aus der Bewegung die übrigen ontologischen Begriffe herleitet, die weit eher, wie Raum und Zeit, sämmtlich Voraussetzungen der Bewegung sind, als daß sie sich von der Bewegung herleiten ließen. Im besten Falle ist T.s Bewegung Hegel's dialectischer Proceß unter anderer Bezeichnung.

Indem T. einer organischen Weltansicht, in der der Zweckbegriff das Maßgebende ist, das Wort redet, will er wie H. Bonitz S. 19 sehr richtig hervorhebt, kein neues, von ihm erfundenes Princip aufstellen. „Es muß, schreibt er im Vorwort zu seinen logischen Untersuchungen, das Vorurtheil der Deutschen aufgegeben werden, als ob für die Philosophie der Zukunft noch ein neu formulirtes Princip müsse gefunden werden. Das Princip ist gefunden: es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe sowie der einzelnen Seiten und in Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden muß." Es führt uns das auf T.s Abhandlung von dem letzten Unterschied der philosophischen Systeme in der er durch Construction die möglichen Grundrichtungen, denen die Systeme folgen, auffindet und eine Confession über die von ihm selbst befolgte Richtung ablegt. T. führt in dieser Abhandlung alle möglichen Standpunkte auf drei Weltansichten zurück (Historische Beiträge Bd. II S. 10). „Entweder steht die Kraft vor dem Gedanken, so daß der Gedanke nicht das Ursprüngliche ist, sondern Ergebniß, Product und Accidenz der blinden Kräfte (Demokritismus); oder der Gedanke steht vor der Kraft, so daß die blinde Kraft nicht das Ursprüngliche ist, sondern der Ausfluß des Gedankens (Platonismus); oder endlich Gedanke und Kraft sind im Grunde dieselben und unterscheiden sich nur nach

unsrer Ansicht". Das soll nach T. die Grundansicht des Spinoza seyn, indem T. hier wieder in merkwürdiger Verwechselung blinde Kraft und Ausdehnung für identisch hält. T. selbst bekennt sich zur zweiten dieser drei Grundansichten. — Der Grundgedanke von dem Gegensatz, in dem der Platonismus und der Demokritismus zu einander stehen, ist nicht neu, sondern bereits von Leibniz ausgesprochen, der es als eine Aufgabe seiner Philosophie ansah, in seinem Grundprincip die beiden einander entgegenstehenden Philosophien des Plato und Demokrit zu vereinigen. Eine weitere Ausführung des Grundgedankens gab seiner Zeit W. T. Krug, schreibseligen Angedenkens, woran ich doch erinnern möchte. Man lese z. B. §. 35 seines Handbuchs der Philosophie (III. Aufl. Leipzig 1828 S. 50), und man wird bei allem Eigenthümlichen der Ausdrucksweise T.s, der von sich dehnenden Gedanken und spannenden Kräften spricht, in der Sache eine frappante Uebereinstimmung von T. und Krug bemerken. Krug schreibt: Wir könnten

1) das Reale als das Ursprüngliche oder Erste (Prius) setzen und daraus das Ideale als das Zweite (Posterius) abzuleiten suchen, oder

2) das Ideale als jenes setzen und daraus das Reale als dieses abzuleiten suchen. Die erste Ansicht gäbe das System des Realismus, die zweite das des Idealismus. Die Vereinigung beider Weltanschauungen ergiebt auch keineswegs wie T. will den Spinozismus, weit eher noch den sogenannten Synthetismus des oben citirten W. T. Krug (a. a. O. §. 38). Es haben indessen seit Leibniz alle namhaften Weltanschauungen die Tendenz gehabt, beiden Seiten, der einen mehr der andern weniger, gerecht zu werden, und bei Aufnahme eines idealen wie realen Elements in ihre Philosophie die antike platonisch-aristotelische Weltansicht mehr nur als aufgehobenes Element in ihrer Weltanschauung zu betrachten. Daher ergiebt sich auch das Resultat, daß keines dieser neuen Systeme sich unter das Schema der von T. aufgestellten Construction der Systeme recht subsumiren läßt, wie ferner daraus hervorgeht, daß das ein-

seitige Festhalten einer dieser möglichen Grundrichtungen, also z. B. das bloße Hervorkehren des platonisch-aristotelischen Princips, einen Rückfall zu einem bereits von Leibniz überwundenen, alten und einseitigen Standpunkt in sich schließt, der die Stelle der nationalen Philosophie ersetzte, als es noch keine und als es keine mehr gab. —

In seiner vom edelsten Geist und reinster Gesinnung getragenen Rechtsphilosophie theilt T. mit E. v. Berger die Abneigung gegen die Scheidung vom Legalen und Ethischen, von Recht und Moral, die sich durch den unvereinbaren Gegensatz der erzwingbaren und der freien Handlung dem Denken aufdrängt, wie T. denn auch das Merkmal des Erzwingbaren nicht in die Begriffsbestimmung des Rechts aufnehmen will. T. will ein Recht auf dem Grunde der Sittlichkeit. Recht ist (Naturrecht §. 46) nach T. der Inbegriff derjenigen Bestimmungen des Handelns, durch welche es geschieht, daß das sittliche Ganze und seine Gliederung sich erhalten und weiter bilden kann. Mit dieser Definition und ihrer Vermischung von Ethischem und Juridischem wissen wir z. B. beim Jagdrecht nichts anzufangen, wie sie auch überall da unzulänglich ist, wo Rechte auf Grund des Wegfalls oder Vorhandenseyns rein formaler Bedingungen wegfallen oder entstehen oder aus Vertragsbestimmungen hervorgehen, die an sich zwar nicht sittlich sind, rein juridisch aber nicht gut verboten werden können. Während T. seinen Begriff vom Recht durch die verschiedenen Rechtsgebiete so durchführt, daß er überall das ethische Element im Recht nachzuweisen sucht, könnte eine dem entgegengesetzte Untersuchung eher auf den durchgängigen Unterschied dieser beiden Gebiete des Handelns führen. — Berichten wir schließlich über T.s Ende.

T. war eine kernhafte Natur. Er hatte sich in steter Gesundheit und Geistesfrische einer ununterbrochenen Thätigkeit erfreut und war sein Lebenlang nie ernstlich krank gewesen. Da traf ihn am 21ten Jan. 1870 ein Vorbote des Todes, zunächst ein Schlaganfall. Er mußte nach seiner vorläufigen Herstellung seine Vorlesungen im Sommersemester 1870 aussetzen und suchte

in der Schweiz und in Thüringen Kräftigung seiner Gesundheit. Dank dieser Stärkung konnte er noch im Sommer 1870 seine logischen Untersuchungen in dritter Ausgabe und 1871 die Sammlungen seiner kleinen Schriften erscheinen lassen. Vom Wintersemester 1870 las T. wieder, wenn er auch nicht den ganzen Kreis seiner frühern Vorlesungen aufnahm. Seiner Lehrthätigkeit zu Liebe legte er auch im August 1871 das Sekretariat der Akademie der W.W. nieder, da er fühlte, daß er nur noch bei weiser Selbstbeschränkung seinen Lebensfaden fortspinnen könne. Als ich ihn ungefähr in derselben Zeit (Juli 1871) zum letztenmal sah, war ich über die Veränderung erschreckt, die mit ihm vorgegangen war. Der Tod Ueberwegs, von dem wir sprachen, schien ihn mit dem Gedanken an den eigenen Heimgang zu erfüllen. Im Januar 1872 kam eine Gehirnkrankheit zum offenen Ausbruch, die in schnellem Verlauf am 24ten Januar 1872 seinem Leben ein Ende machte. Er dankte (Bonitz S. 32) Gott vornehmlich für zweierlei: „einmal daß ich für meine immerhin geringen Kräfte einen Wirkungskreis an unsrer edlen Universität fand, sodann daß ichs erlebte, König Wilhelms Zeitgenosse zu seyn." Wie dieses Scheidewort an ein bekanntes Wort Plato's erinnert, so war T.s ganzes Leben der Erneuerung des Platonismus im weitern Sinne dieses Worts gewidmet. Ein edler Charakter, ein Gelehrter von umfassendem Wissen, ein Lehrer der Philosophie von hervorragender Bedeutung, hat dieser philologisch gebildete Historiker und Kritiker der Philosophie unsrer Zeit sehr viel zum Studium der antiken Philosophie beigetrageu, deren große Bedeutung für den philosophischen Unterricht wie als bleibendes aber aufgehobenes Element in jeder philosophischen Weltansicht wir gern beistimmend anerkennen, wenn wir ihr auch nicht die principielle Stellung einräumen, die T. ihr zuerkannte. Er wird im Andenken der Geschichte der Philosophie fortleben. —

Schließlich habe ich zu berichten, daß S. 35 ff. der Bonitz'schen Schrift ein sehr sorgfältiges Verzeichniß von T.s Schriften zu finden ist. Danken wir Herrn Bonitz für sein mit

Liebe gezeichnetes Charakterbild eines von uns hochgeschätzten Gelehrten. —

Dr. **Arthur Richter**.

Ueber die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniß. Von J. C. F. Zöllner, Professor an der Universität Leipzig. Zweite unveränderte Auflage. Leipzig, Engelmann, 1872.

Ein merkwürdiges Buch, merkwürdig durch seinen Inhalt, merkwürdig durch seine Form und Composition, merkwürdig durch seine Motive und Zielpunkte, merkwürdig durch das große Aufsehen, das es erregt hat!

Der Verfasser, Professor der Naturwissenschaft, bekannt als tüchtiger Mathematiker, Physiker und Meteorologe, der in letzter Zeit vorzugsweise mit der interessanten Frage nach der Natur der Kometen sich beschäftigt hat, eröffnet sein Werk mit einer 72 Seiten langen Vorrede, in welcher er über den gegenwärtigen Stand der Naturforschung, über die Vernachlässigung der erkenntnißtheoretischen Principien von Seiten der meisten Naturforscher, über das Verhältniß von Naturwissenschaft und Philosophie, über die naturwissenschaftliche (inductive) Methode, insbesondere über die Neigung der englischen und französischen Naturforscher, die Entdeckungen ihrer deutschen Collegen zunächst zu ignoriren, und wenn das nicht mehr angeht, die Priorität derselben für sich in Anspruch zu nehmen, und über einige andere Dinge sich ausspricht. Auf diese Vorrede, die Vieles berührt und zum Theil anticipirt, das später des Näheren erörtert wird, folgt zunächst der Wiederabdruck zweier Abhandlungen über die physische Beschaffenheit der Kometen von Olbers und Bessel aus den Jahren 1812 und 1836. Sie bildet den ersten Abschnitt des Ganzen. Der zweite giebt die auf jene beiden Abhandlungen sich stützende Theorie des Verf. über die physische Beschaffenheit der Kometen in Verbindung mit Erörterungen über die Stabilität kosmischer Massen überhaupt. Der dritte mit der Ueberschrift: „Ueber John Tyndall's Kometen-Theorie,

Studien im Gebiete der Psychologie und Erkenntnißtheorie," erörtert und kritisirt zwar die Tyndall'schen Hypothesen über die Entstehung und die Natur der Kometen, besteht aber zum größeren Theil in psychologischen und erkenntnißtheoretischen Reflexionen, die an die Person, das Verfahren und einzelne Aeußerungen Tyndall's sich anknüpfen. Diese „Studien" gehen dann über in „Aphorismen zur Geschichte und Theorie der Erkenntniß", welche den letzten, aber bei weitem größten, mehr als die Hälfte des Ganzen ausmachenden Abschnitt füllen. Hier begegnen wir indeß wiederum den verschiedensten Dingen. Zunächst Pape's und Winnecke's Untersuchungen über die physische Beschaffenheit der Kometen, die sich auf den großen Kometen von 1858 beziehen; Pulkowaer Beobachtungen des hellen Kometen von 1862; Bredichin's Untersuchungen über den Donatischen Kometen; Darstellung eines verbesserten Apparats zur Veranschaulichung der Oscillation und Rotation der Ausströmungsrichtung der Kometenmaterie; Erörterungen über die elektrische Fernwirkung der Sonne; Ueber die Endlichkeit der Materie im unendlichen Raume; Ueber die allgemeinen Eigenschaften der Materie; Die Apriorität des Causalitätsgesetzes und die Theorie der unbewußten Schlüsse ꝛc. Daran reiht sich ein Capitel mit der Ueberschrift: „Immanuel Kant und seine Verdienste um die Naturwissenschaft;" und den Schluß machen „Nachträge", die wiederum auf die Kometentheorie zurückgreifen und mit Hinweisungen auf Helmholtz's Theorie der Aufmerksamkeit in ihrer Beziehung zu physiologischen Processen enden.

Man sieht, ein überaus reicher Inhalt, nur leider in so fragmentarischer Gestalt und in einer Mischung der verschiedenartigsten Ingredienzen, daß man ihn erst ordnen und sichten muß, ehe man ihn einer kritischen Betrachtung unterziehen kann. Wir scheiden zunächst nicht nur alles Persönliche, das der Verf. gelegentlich einmischt und in einer besondern Beilage auftischt, sondern auch Alles aus, was die Frage nach der physischen Beschaffenheit der Kometen und die damit zusammenhängenden Probleme betrifft. Es ist nicht unsres Amts, sondern wäre

nur eine Anmaßung, über diese specifisch naturwissenschaftlichen Punkte ein Urtheil abzugeben. Obwohl wir überzeugt sind, daß der Verf. für jeden wissenschaftlich gebildeten Menschen — sey er Laie oder Naturforscher von Profession — die Unhaltbarkeit der Tyndall'schen Hypothesen zur Evidenz erwiesen hat, und daß daher Helmholtz besser gethan hätte, das Buch, in dem sie stehen, und Herrn Tyndall selbst nicht so unbedingt zu loben, so würde doch der Ausdruck unsrer Anerkennung dem Verf. bei seinen naturwissenschaftlichen Collegen wenig nützen. Wir halten uns daher nur an diejenigen Partieen seines Werks, welche das Gebiet der Philosophie berühren. Und da haben wir vor Allem dem Verf. unsern Dank abzustatten für die Entschiedenheit und Energie, mit der er nicht nur für das von den Naturforschern gänzlich vernachlässigte Studium der Philosophie eintritt, sondern auch die Verdienste der Philosophie um die Förderung der Naturwissenschaften zur Geltung bringt. Die Abhandlung über Kant zeigt in der That zur Evidenz — und wahrscheinlich zur großen Ueberraschung vieler Leser, — daß der bescheidene Königsberger Philosoph nicht bloß divinatorisch, sondern gestützt auf Beweis und Rechnung, mehrere der hochgepriesenen Entdeckungen (resp. Annahmen) der neueren Naturwissenschaft anticipirt hat, — daß also Naturwissenschaft und Philosophie sich keineswegs ausschließen. Wir stimmen dem Verf. nicht nur in diesem Punkte bei, sondern fürchten, daß er auch darin vollkommen Recht hat, wenn er behauptet, daß es — infolge der Vernachlässigung aller philosophischen Studien — „der Mehrzahl unter den Vertretern der exacten Wissenschaften an einer klar bewußten Kenntniß der ersten Principien der Erkenntnißtheorie gebreche", und daß „die übergroße Bethätigung an rein experimenteller und beobachtender Arbeit und die damit nur allzuhäufig verbundene selbstgefällige Verachtung jeder andern wissenschaftlichen Tendenz die logische Schärfe der Verstandesoperationen in unserm Jahrhundert im Vergleich mit früheren herabgesetzt und vermindert hat." Wir fürchten, daß er nicht bloß englische, sondern implicite auch deutsche Zustände schildert, wenn

er von dem „Emporwuchern eines wissenschaftlichen Proletariats, das nur von der Hand in den Mund lebt", spricht und dasselbe näher dahin charakterisirt: „Unbekümmert um die Vergangenheit, noch weniger um die Zukunft, ist jeder zufrieden, wenn er nur seine maaßlose persönliche Eitelkeit nach Wunsch befriedigen kann, gleichgültig ob dieß auf eigene oder Andrer Kosten geschieht: je größer die intellectuelle Rohheit, desto größer der Lärm und die Anmaßung". „Fragt man, — fügt er hinzu — woher und wodurch sich solche Zustände entwickelt haben, so liegt der tiefere Grund in der vorwiegend inductiven Begabung des englischen Geistes [u. E. mehr noch in der vorwiegend realistischen Richtung und Gesinnung des Volks]. Nachdem im Zeitalter Newton's die deductive Seite des Erkenntnißprocesses ein Maximum erreicht hatte, sehen wir in den folgenden zwei Jahrhunden eine allmälige Abnahme dieser erfolgreich deductiven Verstandesthätigkeit. An ihre Stelle tritt die inductive Betheiligung an der Wissenschaft, welche sich am fruchtbarsten auf dem Gebiete der Physik erweist und hier mit Faraday culminirt. Gleichzeitig aber und gewissermaßen durch diesen Forscher inaugurirt, entwickelt sich unter den hervorragendsten Trägern der Wissenschaft die Tendenz zu einer umfangreichen und allgemeinen Betheiligung an der Popularisirung der Wissenschaft. Hierdurch werden der Arbeit am Fortschritte der Wissenschaften nicht nur Zeit und Kräfte entzogen, sondern es entwickeln sich auf Grund der menschlichen Eitelkeit auch Bedürfnisse und Eigenschaften des Charakters, welche einer hohen Entwicklung des Verstandes eher schädlich als nützlich sind. Die Eleganz des Vortrags, die Gewandtheit des Experimentirens, liebenswürdige Manieren, Grazie der Bewegungen und anziehendes, möglichst imponirendes Auftreten bei lucrativen öffentlichen Vorlesungen, — alles das sind Eigenschaften, deren Werth von nun an allmälig im Course steigt und die sich auch durch natürliche oder künstliche Züchtung sehr bald im Laufe weniger Generationen entwickeln und vervollkommnen. Was ist natürlicher, als daß hiermit das Bedürfniß nach Repräsen-

tation unter den Gelehrten wächst! Mit dem Begriffe eines „einfachen Professors" verbindet mancher Berliner Gelehrte heutzutage die Vorstellung eines eleganten Mannes, der in einem glänzend eingerichteten Institute große Gesellschaften zu geben und populäre Vorlesungen vor Damen und Herren zu halten versteht. Das wachsende Bedürfniß nach „gegenseitigem Austausch der Gedanken", nach „persönlicher Bekanntschaft und Anregung", wird in großen Meetings und „Versammlungen von Naturforschern und Aerzten" befriedigt. Die Gefahren aber, welche hieraus, bei der Schwäche des menschlichen Charakters, für die Liebe zur Wahrheit, für die Offenheit und Rückhaltlosigkeit des Urtheils über den Werth wissenschaftlicher Leistungen von Collegen u. s. w. entspringen, hat man, so viel mir bekannt, noch nicht gehörig erwogen." —

Gewiß, diese epidemisch gewordene „Popularisirung" der Wissenschaften mit dem sie begleitenden Streben nach eleganter, schönrednerischer, den Inhalt mehr verhüllender als aufweisender Darstellung, dieses Buhlen um den Beifall der Menge, die zum großen Theil in den Vorträgen nicht sich belehren, sondern nur amüsiren will und der die einzelnen, zufällig haften gebliebenen, unverstandenen Brocken von der Tafel der Wissenschaft nur die Köpfe verwirren, dieses Sichbegrüßen und Becomplimentiren und Freundschaftstiften bei Austern und Champagner auf allgemeinen öffentlichen Versammlungen, hat seine großen Gefahren und ist ein charakteristisches Zeichen der Zeit. Es ist auch richtig, daß das Uebergewicht des sog. „inductiven Verfahrens," das Beobachten, Experimentiren und Aufspeichern von einzelnen Thatsachen, diesen Mißbrauch der Wissenschaft erleichtert und mit hervorgerufen hat; denn mit gewandten Experimenten und rhetorischer Darlegung einzelner Resultate der Forschung läßt sich jede, noch so bunt gemischte Versammlung leicht befriedigen. Aber die Prädominanz des inductiven Verfahrens trägt nicht allein die Schuld; sie ist im Grunde nur Wirkung einer tiefer liegenden Ursache. Man fragt nicht mehr nach dem Grunde und Zwecke und dem darin liegenden Zusam-

menhange der Dinge, sondern nur nach der thatsächlichen Beschaffenheit derselben und ihrem Verhalten zum Menschen. Die Wissenschaft soll dem Leben dienen, sie soll praktisch werden und das Wohl (sc. Genuß und Vergnügen) der Menschheit fördern, so lautet die Parole des Zeitgeistes: alles Uebrige ist Metaphysik, Hirngespinnst, Gallimathias. Natürlich werden mit der Wissenschaft auch deren Vertreter „praktisch“ und denken an ihr „Wohl“, — und aus dem einfachen Professor, dem „Stubengelehrten“, wird ein feiner anspruchsvoller Weltmann mit aristokratischen Allüren. Diese realistisch-materialistische Gesinnung, die mehr und mehr um sich greift und nicht nur die Wissenschaft und Kunst, sondern auch die Leiter des Staats und der Staatsinstitute mit sich fortreißt, ist die Ursache jenes Uebergewichts des inductiven Verfahrens: es herrscht, weil es ihr genügt und die Bedürfnisse befriedigt, um derentwillen man noch die Wissenschaft betreibt und fördert.

Wenn es in Deutschland noch nicht ganz so schlimm aussieht wie in England, so mag das, wie der Verf. meint, zum Theil wenigstens darauf beruhen, daß der deutsche Geist mehr zum deductiven als inductiven Verfahren von Natur geneigt und befähigt ist, d. h. daß der deutsche Geist von dem Streben, die Dinge im Grunde und aus dem Grunde kennen zu lernen, noch immer nicht ganz lassen kann. Denn der Verf. hat ganz Recht, wenn er den Unterschied zwischen inductiven und deductiven Beweisen dahin präcisirt: „Der inductive Beweis für die Existenz eines bestimmten Causalverhältnisses besteht darin, daß die in einer gewissen Anzahl von Fällen *beobachtete* Beziehung auch auf andre noch nicht beobachtete Fälle ausgedehnt wird. Je größer die Anzahl von Fällen ist, in denen die Existenz des fraglichen Causalverhältnisses durch Beobachtungen nachgewiesen ist, desto größer wird nach mathematischen Gesetzen die Wahrscheinlichkeit für die Existenz dieses Zusammenhangs auch bei ferneren noch nicht beobachteten Fällen.“ Daraus folge, daß „ein inductiver Beweis nichts weiter als die *Wahrscheinlichkeit* der Existenz eines Causalverhältnisses zu liefern im Stande

ist, und daß aus einem inductiv bewiesenen Satze nur solche Erscheinungen mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit gefolgert werden können, welche vollkommen gleichartig mit denjenigen sind, aus denen jener Satz durch Verallgemeinerung abgeleitet wurde. Dagegen enthält der deductive Beweis eines Satzes nicht nur den Nachweis von der Existenz überhaupt, sondern auch zugleich den Grund der Existenz jener causalen Beziehung. Er gestattet deshalb auch noch die Deduction neuer Erscheinungen, deren Qualität für unsere Sinne vollkommen verschieden von der Qualität derjenigen seyn kann, welche den Verstand zuerst zum Nachdenken über jenes Causalverhältniß veranlaßten." — In der That sind die allgemeinen Sätze, auf welche Mill in seinem bekannten System der inductiven Logik die Schlüsse der Induction und das inductive Beweisverfahren überhaupt zurückgeführt hat, im Grunde nur deductive Schlüsse; denn sie haben (wie ich in meinem Compendium der Logik, 2te Aufl. S. 309 f. dargethan) sämmtlich die logischen Gesetze, den Satz der Causalität, des ausgeschlossenen Dritten und: Von Gleichem gilt Gleiches, zu ihren Prämissen, aus denen sie abgeleitet werden müssen, wenn sie wissenschaftliche Gültigkeit haben sollen. Und andrerseits ergiebt in der That jeder auf sie gegründete Beweis für das Vorhandenseyn eines bestimmten Causalverhältnisses nur ein gewisses Maaß von Wahrscheinlichkeit, so lange nicht durch Deduction der Grund der Existenz des Causalverhältnisses, um das es sich handelt, dargethan ist.

Der Verf. tritt auch gegen Mill, der die logischen Gesetze für aposteriorische, durch Induction aus der Erfahrung abgeleitete und generalisirte Annahmen erklärt, mit Kant und Schopenhauer für die Apriorität des Satzes der Causaliät ein. Er führt Helmholtz's Widerlegung der Mill'schen Ansicht (die, wie ich gezeigt habe, im Grunde sich selbst widerspricht) an, und wir freuen uns mit ihm, daß solche naturwissenschaftliche Größen, wie Helmholtz, und somit wahrscheinlich noch andre deutsche Naturforscher den abstract einseitigen, unhaltbaren Empirismus der Engländer verwerfen. Der Verf. ist auch consequenter als

Kant und Schopenhauer, indem er den Satz der Causalität als ein wirkliches, schlechthin allgemeines Denkgesetz faßt und ihm daher nicht blos subjective Geltung für die Dinge wie sie uns erscheinen, sondern objective Geltung für die Dinge an sich zuschreibt, die wir, eben weil der Satz ein Denkgesetz ist, ebenfalls als ihm unterworfen denken müssen. (Warum wir dazu genöthigt seyen, zeigt er freilich nicht, weil er die Apriorität des Satzes nur behauptet, aber nicht deducirt. Vergl. Comp. d. Logik, S. 71. 78 f.) Aber wenn er aus dem Satze der Causalität die Nothwendigkeit einer ursprünglichen generatio aequivoca, d. h. die Nothwendigkeit der Annahme, „daß es auf unsrem Planeten einst eine Zeit gegeben habe, in welcher sich aus unorganischer Materie Organismen entwickelten", deduciren will, so giebt er dem Satze eine Ausdehnung über seine Gränzen hinaus, die zu einem Widerspruch mit ihm selbst führt. Das Denkgesetz der Causalität nöthigt uns nur, für jedes Geschehen, jede Veränderung, Bewegung 2c. eine Ursache vorauszusetzen, keineswegs aber zu der Annahme, daß jede Ursache (ursächliche Thätigkeit) wiederum eine Ursache haben müsse. Keineswegs also sind wir gezwungen, „jede Veränderung als das Resultat einer unendlichen, nach dem Causalitätsgesetze verknüpften Reihe vorangegangener Veränderungen aufzufassen." Im Gegentheil, das Denkgesetz der Causalität macht uns diese „Auffassung" unmöglich. Denn abgesehen davon, daß wir eine „unendliche" Reihe niemals wirklich zu denken vermögen, weil dazu eine unendliche Zeit erforderlich wäre, so enthielte ja eine solche Reihe lauter Wirkungen, aber keine Ursache, widerspräche also dem Gesetze der Causalität. Ob eine Thätigkeit oder Bewegung, von der eine Wirkung ausgeht, ihrerseits wiederum selbst als von einer andern (ursächlichen) Thätigkeit bestimmt, bedingt, angeregt, kurz ausgegangen und somit wiederum nur als Wirkung, oder aber als freie selbständige Ursache anzusehen sey, hängt von ihrer Beschaffenheit, von den gegebenen Umständen und Verhältnissen, und vor Allem von der Wirkung ab, die aus ihr erklärt werden soll. Wäre es

also gemäß der gegebenen Beschaffenheit der in der unorganischen Natur waltenden physikalischen und chemischen Kräfte unmöglich, aus ihrer Wirkungsweise allein die Entstehung lebendiger Wesen abzuleiten, so müßte kraft des Gesetzes der Causalität die Mitwirkung einer andern Kraft angenommen werden. Der Satz der Causalität kann für sich allein die Frage, um die es sich handelt, unmöglich entscheiden. —

Auf der Basis dieses Satzes baut sich dann des Verf. Erkenntnißtheorie auf, die er, in den Grundzügen wenigstens, uns vorlegt. „Die erste Arbeit, — bemerkt er — welche die Verstandesthätigkeit noch unbewußt vollzieht, besteht darin, daß sie die durch einen Reiz erzeugte Veränderung eines Empfindungszustands als die Wirkung einer Ursache auffaßt, und diese Ursache als ein in der Außenwelt befindliches Object in Form einer Wahrnehmung anspricht." [Die „erste" Arbeit der Verstandesthätigkeit besteht vielmehr darin, daß wir die Empfindungen von uns selbst und von einander unterscheiden. Denn dadurch gewinnen wir das Bewußtseyn, daß wir Empfindungen haben; und danach erst lassen sie als „Wirkungen" einer Ursache und die Ursache als ein äußeres Object sich „auffassen".] „Dieß Bedürfniß der Causalität macht sich bei der Wahrnehmung von Veränderungen schon der einfachsten Art geltend, z. B. bei Veränderung der räumlichen Verhältnisse zweier Punkte: der Verstand setzt zwischen den einzelnen Oertern dieser Puncte dieselbe Beziehung voraus wie zwischen der Empfindung und der Außenwelt, d. h. die Beziehung von Wirkung und Ursache." — Diese Sätze sind ganz richtig. Aber warum verwandelt sich das „Gesetz" der Causalität plötzlich in ein bloßes „Bedürfniß"? Von einem Bedürfniß läßt sich denken, daß es auch nicht befriedigt, nicht befolgt werde; ein Gesetz dagegen muß befolgt werden, in der Natur wie im Denken. Oder meint der Verf., daß das Gesetz der Gravitation auch nur ein Bedürfniß der ponderabeln Atome sey?

„Die Wissenschaft — fährt er fort — nennt das Substrat, an welchem sich Bewegungen vollziehen, Materie

und die Ursache, durch welche eine gegenseitige Beziehung einzelner Theile der Materie möglich wird, Kraft. Werden daher der Materie keine andern Eigenschaften als die der Beweglichkeit und Kraft im Sinne der analytischen Mechanik beigelegt, so würde das Erklärungsbedürfniß unsres Verstandes einer wahrgenommenen Erscheinung gegenüber erst dann vollständig befriedigt seyn, wenn es seiner bewußten Thätigkeit gelungen ist, die beobachtete Erscheinung in ein System materieller, durch Kräfte verbundener Puncte aufzulösen. Die Erklärung der Erscheinung bestände in diesem Falle in nichts Andrem, als in der Auflösung einer Wahrnehmung in begriffliche Elemente von Raum, Zeit und Causalität" (S. 175). — Man sieht, der Verf. philosophirt etwas desultorisch. Denn mit diesen Behauptungen sind wir sofort in die schwierigsten Probleme hineingerathen, in die Fragen nach dem Begriffe und dem Verhältniß von Stoff und Kraft, nach der Entstehung und Bedeutung der „begrifflichen Elemente" von Raum und Zeit. Der Verf. definirt ohne Weiteres im Namen der „Wissenschaft„ die Materie als „das Substrat, an welchem sich Bewegungen vollziehen". Aber nicht an dem Substrat vollzieht sich die Bewegung, sondern das Substrat selbst vollzieht sie. Wir haben also nicht Zweierlei, Substrat und Bewegung, sondern nur Einerlei, ein Sichbewegendes. Dieses bewegt sich durch die Kraft als Ursache der Bewegung. Aber diese Kraft ist wiederum nicht etwas von der Bewegung Verschiedenes, sondern geht ganz und gar auf in die Bewegung; sie ist eben nur Selbstbewegung oder Bewegung durch Bewegung. Und da wir von dem angeblichen Substrat nichts weiter wissen, als daß es durch eine Kraft sich bewegt (oder bewegt wird), so folgt: was wirklich besteht oder vermöge des Gesetzes der Causalität als bestehend angenommen werden muß, ist nicht Materie und Kraft, sondern nur Kraft. Später erkennt der Verf. dieß selbst an und nimmt damit implicite sein „Substrat" zurück, indem er bemerkt: „daß wir für den materiellen Punct als den localisirten Sitz von Bewegungsursachen noch einen Träger vor-

aussetzen in Form einer bloß daseyenden wirkungslosen Quantität Materie, geschieht nur aus einem Bedürfniß unsres räumlichen Anschauungsvermögens, in ähnlicher Weise, wie wir auf einer Tafel einen Punkt mit Kreide machen, um diesen Ort durch ein Localzeichen von andern Orten für unsre Anschauung zu unterscheiden. In der Wirklichkeit darf der Begriff der Materie von dem der Kraft nie getrennt werden; denn ein von Kräften befreiter materieller Punkt wäre ein eigenschaftsloser Punct, also ein Punct, der in dem für uns nur durch seine Wirkungen existirenden Naturganzen nicht vorhanden wäre" (S. 337). Das heißt: an sich ist diese „Quantität Materie", die wir bloß um jenes „Bedürfnisses" willen annehmen, gar nicht vorhanden, und mithin hat die Bemerkung: die Begriffe von Materie und Kraft seyen nie zu trennen, keinen Sinn, weil von Materie und Kraft überhaupt nicht die Rede seyn kann. Denn was von der Bewegung (Beweglichkeit) gilt, gilt von allen Prädicaten oder sog. Eigenschaften, die man der Materie beigelegt hat: sie lösen sich bei genauer Betrachtung sämmtlich in bestimmte Kräfte auf, als deren einendes Centrum die Kraft des Widerstands sich erweist (wie ich an einem andern Ort dargethan habe, vgl. Gott und die Natur, 2te Aufl. S 446 f.). An diesem Centrum hat auch unser räumliches Anschauungsvermögen einen vollkommen genügenden Anhalt, um sein Bedürfniß der Localisirung zu befriedigen. Es bedarf daher auch um dieses Bedürfnisses willen nicht der Annahme eines bloß daseyenden wirkungslosen Stoffes als Trägers der wirkenden Kräfte.

Es ist erfreulich, aus dem Beispiel des Verf. zu ersehen, daß auch die Naturforscher auf dem Wege sind, den Begriff der Materie ganz zu eliminiren (einen Weg, auf dem ihnen Kant vor hundert Jahren schon vorangegangen war). Der englische Naturforscher A. R. Wallace hat dieß auch bereits gethan, indem er (in seinen Contributions to the Theory of Natural Selection, London 1870, übereinstimmend mit meiner Darlegung a. O.) erklärt: „Die vorhergehenden Betrachtungen leiten uns zu dem sehr wichtigen Schlusse, daß Materie im Wesent-

lichen Kraft ist und nichts als Kraft, daß Materie im populären Sinne nicht existirt und in der That philosophisch unfaßbar ist. Wenn wir Materie berühren, so erfahren wir in der That nur Empfindungen von Widerstand, was Repulsivkraft involvirt" u. s. w. Der Verf. citirt diese Stelle selbst, aber ohne sich auf eine nähere Erörterung derselben einzulassen. Im Anschluß an die oben angeführten Sätze über Kraft und Materie fährt er vielmehr unmittelbar fort: „Man sieht aus dieser Darstellung des Erkenntnißprocesses, daß sich unser Verstand schon beim ersten Erwachen den empfundenen und wahrgenommenen Veränderungen gegenüber gerade so verhält wie der wissenschaftliche Beobachter einer Erscheinung gegenüber. In beiden Fällen ist das Bedürfniß einer Erklärung vorhanden, und zur Befriedigung dieses Bedürfnisses müssen nothwendig gewisse Annahmen und Hypothesen gemacht werden, mit deren Hülfe eine Erklärung möglich wird. So macht der erwachende Verstand, um sich gesetzmäßig empfundene Veränderungen zu erklären, die Hypothese einer nach drei Dimensionen ausgedehnten Außenwelt, und hat sich in einer ungeheuern Reihe von Generationen so sehr von der Richtigkeit dieser Hypothese überzeugt, daß er gegenwärtig die Existenz dieser realen Außenwelt für eine der am sichersten bewiesenen Wahrheiten hält. Die Kategorieen des Verstandes, durch welche die Möglichkeit einer solchen Hypothese bedingt ist, entwickelten sich in Form von Anschauungen, und so entstanden die Vorstellungen von Zeit, Raum und Causalität" (S. 177). — In diesen Sätzen zeigt sich wiederum ein Schwanken und eine Inconsistenz der Grundelemente, der wir schon oben begegneten und durch die des Verf. Erkenntnißtheorie an Klarheit und Ueberzeugungskraft bedeutend verliert. Die Causalität, die er ursprünglich richtig als Ausdruck eines Denkgesetzes gefaßt, sodann als ein Bedürfniß des Verstandes bezeichnet hatte, erklärt er jetzt für eine der „Kategorieen" des Verstandes, welche in der Form einer „Anschauung" sich entwickelte und so zur Vorstellung von Causalität führte. Zugleich erklärt er die Existenz einer nach drei Dimensionen ausgedehnten

Außenwelt für eine „Hypothese", die der Verstand, um gesetzmäßig empfundene Veränderungen sich zu erklären, gemacht, deren Möglichkeit durch die Kategorieen des Verstandes bedingt sey, und von deren Richtigkeit der Verstand erst „in einer ungeheuern Reihe von Generationen sich überzeugt habe". Aber abgesehen davon, daß keine noch so lange Reihe von Generationen den Verstand von der Richtigkeit einer von ihm selbst gemachten Hypothese zu „überzeugen" vermag, kann ja von der Existenz der Außenwelt als einer bloßen „Hypothese" nicht mehr die Rede seyn, sobald man einmal das Gesetz der Causalität als ein Denkgesetz erkannt oder anerkannt hat. Das Denkgesetz nöthigt den Verstand (unwillkürlich und zunächst unbewußt) die Existenz von Dingen außer ihm anzunehmen, ehe er von „gesetzmäßig empfundenen Veränderungen" etwas weiß und lange bevor das Bedürfniß ihrer Erklärung sich regt. Und darum ist das Daseyn einer Außenwelt keine bloße, aus diesem Bedürfniß entsprungene Hypothese, sondern eine unmittelbare, unvermeidliche und unabweisliche Ueberzeugung, die eben darum alle Menschen, alle Generationen theilen und getheilt haben, und deren Wahrheit mithin nicht erst durch das Zeugniß einer „ungeheuern Reihe von Generationen" bewiesen zu werden braucht. Mit dieser schlechthin nothwendigen Annahme, die mit dem erwachenden Bewußtseyn unmittelbar in der Form einer von selbst sich bildenden Anschauung auftritt, bildet sich ebenso nothwendig und unmittelbar die Anschauung des Raumes. Denn das Denkgesetz der Causalität zusammen mit dem Gesetze der Identität und des Widerspruchs nöthigt den Verstand (oder richtiger, die percipirende, wahrnehmende Seele), wiederum unwillkürlich und zunächst unbewußt, die angeschaute Außenwelt als eine Mehrheit unterschiedlicher Dinge zu fassen (anzuschauen), weil die unterschiedliche Mehrheit der Sinnesempfindungen und Perceptionen (z. B. des Auges) nicht durch Eine, identische Ursache, sondern gemäß dem Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs nur durch eine unterschiedliche Mehrheit von Ursachen hervorgerufen seyn kann. Wiederum bestätigt die ungeheure Reihe

von Generationen, welche die Welt als eine solche Mehrheit von Dingen aufgefaßt haben, nur daß der Mensch seiner Natur nach, d. h. infolge der sein Denken (Wahrnehmen, Anschauen, Vorstellen) beherrschenden Gesetze, sie nicht anders auffassen konnte. Aus demselben Grunde kann er nicht umhin, sie unter der Form der Räumlichkeit, räumlicher Existenz aufzufassen. Denn er vermag eine Mehrheit unterschiedlicher Dinge überhaupt nicht anzuschauen, ohne sie, ebendamit daß er sie als viele, unterschiedliche faßt, implicite als außer und neben einander seyend anzuschauen. Eben damit aber schaut er sie als räumlich existirend an, und wenn er dann dieses ihr Außer- und Nebeneinanderseyn als allgemeine Existenzialform überhaupt, abgesehen von den in ihr existirenden Dingen, ins Auge faßt, gewinnt er die Vorstellung des Raumes, der Räumlichkeit rein als solcher. Ebenso endlich vermag er die Dinge nicht als beweglich, sich bewegend, sich verändernd und damit als thätig, als wirkend, aufzufassen, ohne sie implicite unter der Form der Zeitlichkeit, eines Vor- und Nacheinanders, anzuschauen und diese Form als die allgemeine Existenzialform alles thätigen, wirkenden Seyns (aller Kräfte und Kraftcentren) zu fassen. Weit entfernt also, daß durch die Kategorieen von Raum und Zeit und Causalität die „Möglichkeit" der angeblichen Hypothese einer realiter existirenden Außenwelt bedingt sey, werden vielmehr die Anschauungen von Raum und Zeit als allgemeiner Existenzialformen mit der durch das Causalitätsgesetz hervorgerufenen Anschauung der gegebenen (erscheinenden) Außenwelt erst möglich und implicite mitgesetzt. (Vergl. Comp. d. Logik, 2te Aufl. S. 137 f. 148 f.)

Der Verf. behauptet sonach mit Recht, daß „zur Erzeugung der Anschauungen von Zeit, Raum und Causalität die bewußte Anwendung der Verstandesthätigkeit noch nicht erforderlich sey;" wenn er aber hinzufügt: „wir finden jene Anschauungen in uns unmittelbar als eine eng mit einander verschmolzene anschauliche Vorstellungsmasse vor", so müssen wir das entschieden bestreiten. Eine unbewußte „unmittelbare" und

somit angeborene „Vorstellungsmasse" giebt es ebenso wenig wie unbewußte angeborene Anschauungen, Begriffe und Ideen. Unbewußte Vorstellungen sind eben keine „Vorstellungen"; was man mißbräuchlich so zu nennen beliebt, sind Sinnesempfindungen, Gefühle, Triebe, Instincte. Jene Anschauungen sind allerdings implicite und insofern unmittelbar in der durch das Causalitätsgesetz hervorgerufenen Anschauung der Außenwelt mitgegeben, aber nur implicite, verschmolzen und eingesenkt in diese Fundamentalanschauung. Als besondre, von einander unterschiedene Anschauungen bilden sie sich aus dieser Fundamentalanschauung erst mittelst der unterscheidenden, beziehenden, abstrahirenden Thätigkeit des Verstandes heraus. —

Von der „Hypothese" einer gegebenen ausgedehnten Außenwelt und den drei sie „ermöglichenden Kategorieen" sucht dann der Verf. unmittelbar die naturwissenschaftliche „Hypothese" von den Atomen und ihren unveränderlichen Kräften abzuleiten. „Werden — bemerkt er weiter — bei einer höheren Stufe der organischen [!] Entwicklung vom Verstande dieselben Operationen, durch welche er sich beim ersten Erwachen zu den Hypothesen von Subject und Object, von Ich und Außenwelt gezwungen sah, auf wahrgenommene Veränderungen bewußt angewandt, so entstehen hier die Hypothesen von materiellen Puncten und von, der Zeit und dem Raume nach, unveränderlichen Kräften. Die hierdurch erlangte fortdauernd befriedigende Erklärung der Phänomene verwandelt diese Hypothesen allmälig ebenfalls in nicht mehr zu bezweifelnde Wahrheiten. Und es ist hierbei sehr bemerkenswerth, daß der Begriff einer der Zeit und dem Raume nach unveränderlichen Kraft vom Verstand als ein Axiom angesehen wird, und zwar deßwegen, weil sein Bedürfniß durch die Annahme solcher Kräfte vollständig befriedigt wird." — Allein diesen Sätzen widerspricht, anscheinend wenigstens, der Verf. selbst, wenn er nach einigen Zwischenbemerkungen erklärt: „Nun ist aber die Zurückführung der Erscheinungen auf die Bewegungen von materiellen Puncten, welche mit zeitlich und räumlich unzerstörbaren Kräften ausgestattet

sind, bisher nur in der Mechanik des Himmels und bei einem sehr geringen Theile molecularer Erscheinungen an der Erdoberfläche annäherungsweise möglich gewesen. Und demgemäß kann das Bedürfniß unsres Verstandes den Erscheinungen der Welt gegenüber auf dem gegenwärtigen Standpunkt unsrer Naturerkenntniß nur sehr unvollkommen befriedigt werden", — weßhalb die Aufstellung von Hypothesen, aber logisch richtiger und ihren Zweck entsprechender Hypothesen, vollkommen gerechtfertigt und für die Fortentwicklung der Wissenschaft nothwendig sey (S. 179). — Leider ist es (wie ich a. a. O. Gott u. d. Natur, S. 344 f. 431 f. näher nachgewiesen) nur zu wahr, daß die Naturwissenschaft auf ihrem gegenwärtigen Standpuncte das Bedürfniß unseres Verstandes „nur sehr unvollkommen" befriedigt und zu befriedigen vermag. Und es ist daher eine sehr unwissenschaftliche Selbsttäuschung oder Anmaßung, wenn naturwissenschaftliche Dilettanten und dilettantische Philosophen wähnen, auf der Grundlage naturwissenschaftlicher Ergebnisse Alles erklären und alle die uralten Räthsel lösen zu können. Aber wenn es sich so verhält, so scheint es doch, als ob die Hypothese der materiellen Puncte mit ihren unveränderlichen Kräften nicht genüge und von einer „vollständigen" Befriedigung des Bedürfnisses unsres Verstandes durch sie nicht die Rede seyn könne, — daß also der Verstand, „auf dem gegenwärtigen Standpunct unsrer Naturerkenntniß" wenigsten, berechtigt sey, neben den unveränderlichen Kräften der Atome oder „den bekannten aber noch unerklärten Qualitäten der Materie" noch andre Kräfte (z. B. freie, geistige, nicht einer unabänderlichen Nothwendigkeit unterworfene Kräfte) als mitwirkend anzunehmen und durch diese Hypothese das Bedürfniß des Verstandes zu befriedigen zu suchen.

Doch, der Verf. kommt auf die Frage nach den allgemeinen Eigenschaften (Kräften) der Materie, — die er in den angeführten Sätzen nur berührt hat um den Begriff einer wissenschaftlich berechtigten Hypothese zu erörtern — im Verlauf seiner erkenntnißtheoretischen Untersuchungen noch einmal zurück. Hier

(S. 313 f.) erklärt er: „Unsere Vorstellungen von den allgemeinen Eigenschaften der Materie und ihrer Constitution in bestimmten Körpern haben sich auf Grund der Erfahrung zur Befriedigung des Causalitätsbedürfnisses den hierbei vorkommenden Unterschieden gegenüber entwickelt. Da demgemäß alle diese Eigenschaften ursprünglich einen rein hypothetischen Charakter besitzen und nicht direct, sondern nur auf sehr complicirtem Wege indirect aus bestimmten Wirkungen auf unsern mit Empfindung begabten Körper erschlossen werden können, so ist vom Standpunct der Erkenntnißtheorie die Frage zuläſſig und berechtigt: Welchen Bedingungen müssen die allgemeinen Eigenschaften der Materie genügen, damit sie das Bedürfniß der Causalität, zu dessen Befriedigung sie hypothetisch vom Verstande der Materie beigelegt werden, am vollkommensten stillen?" — Er beantwortet diese Frage dahin: es sey die „zweckmäßigste" Annahme, Kräfte vorauszusetzen, welche den Atomen „in unveränderlicher Quantität" von Ewigkeit her inhäriren, oder was dasselbe sey, Atome mit unveränderlichen „Qualitäten"; denn solche Qualitäten seyen eben nichts andres als „der Zeit und dem Raume nach unveränderliche Kräfte." „Es ist bekannt — fährt er fort — daß diese Annahme unsern gegenwärtigen Vorstellungen von der Materie allgemein zu Grunde liegt und für unsern Verstand den Charakter eines Axioms annimmt. Fragt man woher dieser axiomatische Charakter stammt, so glaube ich, daher, daß eine solche Annahme allein das Causalitätsbedürfniß durch Beseitigung der Frage: warum? zu befriedigen im Stande ist, und daher die zweckmäßigste Annahme ist, welche überhaupt vom Verstande zur Befriedigung seines Bedürfnisses gemacht werden kann." — Auch hier indeß erfahren wir noch immer nicht, warum durch die Annahme unveränderlicher Kräfte jedes weitere „Warum?" beseitigt seyn solle. Im Gegentheil, infolge jener Annahme entsteht nothwendig die Frage: Warum, wenn nur schlechthin unveränderliche Kräfte in der Natur walten, erscheint doch die Natur so veränderlich, daß es nicht zwei schlechthin gleiche Sandkörner,

nicht zwei schlechthin gleiche Krystalle derselben Species, nicht zwei schlechthin gleiche Blätter desselben Baums, und ohne Zweifel auch nicht zwei schlechthin gleiche Weltkörper giebt. Unter dem Walten derselbigen schlechthin unveränderlichen Kräfte und Gesetze müßten nothwendig dieselben, schlechthin gleichen Erscheinungen (Wirkungen) hervorgehen und stetig wiederkehren: das folgt so stringent aus dem Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs, daß das Gegentheil: gleiche Ursachen von ungleichen Wirkungen, undenkbar ist. Gleichwohl ist das Gegentheil Thatsache. Die Erscheinungen wie der Wechsel und die Folge derselben zeigen wohl im Allgemeinen eine gewisse Gleichartigkeit und überschreiten selten ein gewisses Maaß der Differenz; aber vollkommen gleich sind sie nie und nirgend, weder in ihrer Beschaffenheit noch in ihrer Folge und Ordnung. Das Causalitätsbedürfniß des Verstandes, das unser Denken beherrscht, fordert doch auch für diese Thatsache einen zureichenden Grund, eine Erklärung. Und da die Hypothese der unveränderlichen Kräfte sie nicht erklärt, sondern im Gegentheil ihr widerspricht, so muß die Naturwissenschaft logisch consequenter Weise diese Hypothese entweder aufgeben oder sie durch eine zweite erläutern, modificiren, beschränken. Statt dessen ignorirt sie die Thatsache gänzlich; und obwohl sie mit ihrer Unveränderlichkeits-Hypothese das Bedürfniß unsres Verstandes bis jetzt „nur sehr unvollkommen" zu befriedigen vermag, so hält sie dieselbe doch starr fest und operirt mit ihr unbekümmert weiter. — Stimmt dieß Verfahren mit der Erkenntnißtheorie des Verf. überein? Und wenn nicht, warum urgirt er den Fehler nicht und sucht nicht ihn zu verbessern?

Nachdem er — mit Recht — erklärt und nachzuweisen gesucht hat, „daß der Mannichfaltigkeit der empirischen Erscheinungen nicht durch Atome von gleicher Qualität d. h. durch einen in allen seinen Elementen gleichartig wirkenden Urstoff genügt werden kann," daß also die Erscheinungen nicht (wie man neuerdings versucht hat) aus bloß anziehenden Kräften sich erklären lassen, sondern „auf die gleichzeitige Existenz von ab-

stoßenden und anziehenden Kräften führen", wirft er zwar die Frage auf: „ob aus der Annahme von so einfachen (unveränderlichen) Kräften die Gesammtheit der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen in der Welt begreiflich abgeleitet werden können?" Aber er stellt sie in einem ganz andern Sinne und verneint sie aus einem andern Grunde. Wenn, meint er, „die Existenz des Causalitätsgesetzes als die erste Bedingung für die Möglichkeit selbst der einfachsten empirischen Erfahrung angenommen werden müsse, so sey klar, daß auch die fundamentale Bedingung zur Existenz und Aufnahme des Materials, aus welchem sich mit Hülfe jener Function der Verstand die reale Außenwelt aufbaut, ebenfalls als eine a priori gegebene und nicht weiter deducirbare Thatsache vorausgesetzt werden müsse." „Dieses Material sind aber die Empfindungen. Daß wir die Fähigkeit zur Empfindung nur der höher organisirten Materie beilegen, geschieht lediglich auf Grund einer unvollständigen Induction mit Hülfe eines Analogieschlusses. Wären wir im Stande, vermöge feiner ausgebildeter Sinnesorgane die gruppenweise geordneten Molecularbewegungen eines Krystalls zu beobachten, wenn derselbe an irgend einer Stelle gewaltsam verletzt wird, wir würden wahrscheinlich unser Urtheil, daß die hierdurch erregten Bewegungen des Krystalls absolut ohne gleichzeitige Erregung von Empfindungen stattfinden, als ein unentschiedenes oder jedenfalls sehr hypothetisches zurückhalten. Die empirischen Bedingungen, unter denen dieser einfache und elementarste Proceß der unbewußten Verstandesthätigkeit vor sich gehen kann, lassen sich bei unsrer gegenwärtigen Anschauungsweise der Materie in einem Organismus realisirt denken, der nur die Eigenschaft besitzt, wechselnde Zustände der Empfindung auf Grund äußerer Reize mit einander zu verknüpfen." Also, meint er, sey „das Phänomen der Empfindung eine viel fundamentalere Thatsache der Beobachtung als die Beweglichkeit der Materie, welche wir ihr als die allgemeinste Eigenschaft und Bedingung zur Begreiflichkeit der sinnlichen Veränderungen beizulegen gezwungen sind." „Vergegenwärtigt man sich nun

aber die Thatsachen, zu deren deductiver Ableitung die oben erwähnten Eigenschaften der Materie beigelegt wurden, so enthalten dieselben nur zeitliche und räumliche Beziehungen, welche durch Kräfte in ein gesetzmäßiges Causalverhältniß gebracht sind. Es ist daher selbstverständlich, daß aus diesen Eigenschaften auch deductiv keine andern Thatsachen der Entstehung abgeleitet werden können als solche, welche sich nur auf räumliche und zeitliche Verhältnisse beziehen. Die empirische Thatsache der Empfindung kann folglich nicht aus jenen Eigenschaften der Materie abgeleitet werden; denn die Vorstellung irgend einer Empfindungsqualität als solcher enthält begrifflich weder causale, noch räumliche, noch zeitliche Elemente." [Das ist so ziemlich dieselbe Argumentation, durch die ich dargethan habe, daß und warum die Naturwissenschaft außer Stande sey, die Existenz der Empfindung zu erklären. Vergl. a. O. S. 268 f. Psychologie S. 85 f.] „Aus diesen Betrachtungen — schließt der Verf. — dürfte sich ergeben, daß bei den bisher der Materie beigelegten Eigenschaften gegenüber denjenigen Veränderungen in der Natur, welche mit Empfindungsphänomenen verbunden sind, für den menschlichen Verstand nur folgende Alternative gestellt werden kann: entweder auf die Begreiflichkeit der gedachten Erscheinungen für immer zu verzichten, oder die allgemeinen Eigenschaften der Materie hypothetisch um eine solche zu vermehren, welche die einfachsten und elementarsten Vorgänge der Natur unter einen gesetzmäßig damit verbundenen Empfindungsproceß stellt."

Um nun diese neue allgemeine Eigenschaft der Materie naturwissenschaftlich zu verwerthen, bemerkt der Verf. weiter: „Bei der relativen Bewegung zweier materieller Puncte können bezüglich der dabei geleisteten Arbeit ebenfalls nur zwei Fälle in Betracht kommen: entweder die Puncte bewegen sich im Sinne der zwischen ihnen wirksamen Kraft, und dann wird Spannkraft oder Potentialenergie in lebendige Kraft oder Bewegungsenergie verwandelt, — oder sie bewegen sich durch Einfluß einer äußern Ursache im entgegengesetzten Sinne der

Kraft, und dann wird Bewegungsenergie in Potentialenergie verwandelt. Es ist klar, daß alle Veränderungen in der Natur, insofern hierbei eine Arbeitsleistung der bewegten Massenelemente in dem angedeuteten Sinne stattfindet, entweder dem ersten oder dem zweiten Falle untergeordnet werden können. Zwei Massenelemente, deren Bewegung nur unter dem Einflusse ihrer gegenseitigen Kräfte stattfindet, werden jedoch stets nur die erste Art der Arbeitsleistung vollziehen können, d. h. sie werden sich bei attractiven Kräften nähern, bei repulsiven entfernen. Die Umkehr dieser Bewegungen und dadurch auch die Umkehr des Arbeitsprocesses kann nur durch die Einwirkung eines dritten Körpers bewirkt werden, z. B. durch den Zusammenstoß mit einem andern Element. Nimmt man nun auf Grund dieser Betrachtungen und wegen gewisser Analogien beim bewußten Empfindungsprocesse die erste Gattung der Arbeit d. h. die Verwandlung von Spannkraft in lebendige Kraft als mit einer Lustempfindung [die zweite also als mit einer Unlustempfindung] verknüpft an, so ergiebt sich hieraus für die Natur der elementaren Kräfte eine bestimmte Bedingung, welcher sie genügen müssen, wenn die Erregung jener Empfindungen von praktischer Bedeutung d. h. von Einfluß auf ihre relativen Bewegungen seyn soll. Diese Bedingung würde sich folgendermaßen ausdrücken lassen: Die den Elementen der Materie innewohnenden Kräfte müssen so beschaffen seyn, daß die unter ihrem Einfluß stattfindenden Bewegungen dahin streben, in einem begränzten Raume die Anzahl der stattfindenden Zusammenstöße auf ein Minimum zu reduciren." „Wie man sieht — schließt er — würden durch die gemachte Annahme alle Ortsveränderungen, gleichgültig ob sie an unorganischen oder organischen Naturkörpern vor sich gehen, dem folgenden Gesetz unterworfen seyn: Alle Arbeitsleistungen der Naturwesen werden durch die Empfindungen der Lust und Unlust bestimmt, und zwar so, daß die Bewegungen innerhalb eines abgeschlossenen Gebiets von Erscheinungen sich so verhalten, als ob sie den unbewußt

ten Zweck verfolgten, die Summe der Unlustempfindungen auf ein Minimum zu reduciren" (S. 325 f.). —

Also nicht nur die Pflanzen, wie Fechner will, sondern auch alle unorganischen Körper, alle Atome haben Lust- und Unlustempfindungen, erstreben jene und fliehen diese, und daraus ergiebt sich das angeführte „Gesetz", — eine beachtenswerthe, geistreich durchgeführte Hypothese, welche auch die Analogie für sich hat, daß wir bei jeder naturgemäßen, mit Erfolg gekrönten Thätigkeit Lust, beim Zusammenstoß mit einer unsrem Thun entgegenwirkenden Kraft Unlust empfinden, — aber dennoch eine völlig unhaltbare Hypothese. Denn infolge der Herrschaft jenes allgemeinen Gesetzes und der daraus folgenden Eliminirung aller Zusammenstöße müßte die Natur längst in eine allgemeine, starre Ruhe, in völlige Bewegungslosigkeit übergegangen seyn, da ja nur durch die fortwährenden Zusammenstöße der ponderabeln und imponderabeln Atome (infolge der Erhöhung und resp. Erniedrigung der Wärme) die physikalischen, chemischen, organischen Processe auf und in dem Erdkörper sich erhalten. Sodann aber sind ja für uns nach unsrer durchaus constanten Erfahrung — und nur aus ihr wissen wir was Empfindung ist — die Unlustempfindungen ebenso nothwendig wie die Lustempfindungen. Ohne die Unlustempfindung des Hungers und Durstes, ohne jenes schwache Unlustgefühl, das wir mit dem Worte Appetit bezeichnen, tritt ja die Lustempfindung des Essens und Trinkens gar nicht ein; ja jene ist insofern nothwendiger als diese, weil durch jene erst der Trieb zum Essen und Trinken geweckt wird. Außerdem gewährt uns „die Verwandlung von Potentialenergie in Bewegungsenergie keineswegs immer eine Lustempfindung, die entgegengesetzte eine Unlustempfindung. Im Gegentheil, die Ruhe nach einer angestrengten Thätigkeit ist von einer sehr merkbaren Lustempfindung begleitet. Wir streben daher nicht nur unwillkürlich nach einer Abwechselung beider, sondern der periodische Wechsel von Thätigkeit und Ruhe wie der Lust- und Unlustempfindungen selber ist die fundamentale Bedingung des Lebens empfindender Wesen und ihrer Lust am

Leben selbst, weil jede Lustempfindung, wenn sie ein gewisses Maaß der Dauer überschreitet, zur Unlustempfindung wird. Diese Periodicität, die allgemein herrscht und alle Zustände umfaßt, findet sich aber nur im Gebiete der organischen Schöpfung, ist nur für die organischen Wesen Bedingung. Es fehlt mithin alle Analogie zwischen den von Empfindung begleiteten Bewegungen und Lebensäußerungen und jenen Umwandlungen von Potential- und Bewegungsenergie, die in der unorganischen Natur walten. Die hypothetische Uebertragung der Empfindungen auf letztere ist daher unstatthaft. Gesetzt aber auch, sie wäre vollkommen berechtigt, was nützte sie uns? Der Verf. selbst bemerkt: ob aus dem obigen von ihm aufgestellten Gesetze „bekannte Erscheinungen zu erklären und neue daraus abzuleiten seyen, müsse die Zukunft lehren;" vorläufig also weiß er nichts daraus zu erklären noch abzuleiten. Und nicht besser steht es um die „Begreiflichkeit" der thatsächlich vorhandenen „Empfindungsphänomene" mittelst seiner Hypothese. Wird denn die Empfindung — die allerdings ein Fundamentalphänomen ist — bloß dadurch begreiflicher, daß wir sie verallgemeinern und auf ein Gebiet übertragen, wo wir nichts von ihr bemerken, wo sie also kein „Phänomen" ist? Lernen wir die Empfindung nach Ursprung, Beschaffenheit und Bedeutug besser kennen, wenn wir voraussetzen, daß auch der fallende Stein seinen Zusammenstoß mit einem andern empfinde? —

Mit dieser Erörterung des Verf. über die „Fundamentalität" der Lust- und Unlustempfindungen steht in unmittelbarem innerem Zusammenhang der (äußerlich weit davon getrennte) Abschnitt über „den Ursprung und die praktische Bedeutung des Verstandes". Er beginnt mit dem Satze: „Alle Lebensäußerungen lebendiger Organismen entwickeln sich unter dem Einflusse der Lust und Unlust, welche diese Aeußerungen theils unmittelbar begleiten, theils ihnen später als nothwendig bedingte Wirkungen folgen. Je niedriger ein Organismus auf der Stufenleiter der successiven Entwickelung steht, desto enger ist, dem Raume und der Zeit nach, der Kreis von Erscheinungen abge-

gränzt, welchen er beim Kampf um's Daseyn für seine Zwecke zu berücksichtigen hat." „Dem entsprechend — fährt er fort — stehen die Lebensäußerungen niedriger Organismen nur unter dem Einflusse des Reizes, als einer Wirkung, welche räumlich auf die gereizte Stelle, zeitlich auf die Gegenwart des Reizes beschränkt ist. Entwickelt sich aber der Organismus unter dem Einfluß der natürlichen Züchtung zu höheren Formen, so werden die Beziehungen zur Außenwelt mannichfaltiger und complicirter, sowohl in Beziehung auf das Wohl des Individuums als auch in Beziehung auf das Wohl andrer Individuen. Soll daher überhaupt unter dem Einfluß dieser complicirten Beziehungen das Wohl und die Integrität des Individuums zur Erreichung bestimmter Zwecke gewahrt bleiben, so müssen auch die Regulatoren der Lebensäußerungen, die auf einer tiefern Stufe durch Reize Lust- und Unlustempfindungen auslösen, complicirter und vollständiger werden. Diesem Bedürfnisse entsprechend stellt sich der Verstand ein, welcher die empfundenen Reize auf Ursachen außerhalb des empfindenden Subjects bezieht und sich auf diese Weise eine Außenwelt aufbaut, durch welche er den Kreis der zu berücksichtigenden Einflüsse bezüglich des eignen Wohls räumlich und zeitlich erweitert. Der Verstand vermittelt auf diese Weise die Wahrnehmung von Naturerscheinungen zum Zwecke der praktischen Orientirung des Individuums. Durch unbewußte Schlüsse wird auf Grund zahlreicher Beobachtungen das Resultat gleichzeitig wahrgenommener und wirkender Ursachen der Zeit und dem Raume nach anticipirt, und durch die hiermit verbundene Lust- und Unlustempfindung das Individuum vor Gefahren gewarnt, welche theils aus Veränderungen des eigenen Körpers, theils aus solchen in der Außenwelt hervorgehen" (S. 201). —

Was es heiße: der Verstand „stellt sich ein", erfahren wir erst viel später, indem der Verf. (S. 212) bemerkt: es verstehe sich von selbst, daß er „die Zwecke des Individuums vollkommen im Sinne Darwin's als immanente auffasse," und von diesem Gesichtspunkte aus seyen „die Functionen des

Verstandes und der höheren intellectuellen und moralischen Fähigkeiten ebenso als den Bedürfnissen beim Kampfe um's Daseyn entsprungen anzusehen, wie die Organe, deren sich dieselben bedienen müssen, um in der Außenwelt Veränderungen hervorzurufen und dadurch überhaupt erst für das Naturganze praktische Bedeutung zu erlangen." — Der Verstand also „stellt sich ein", wenn „die Bedürfnisse beim Kampfe um's Daseyn" seine Mitwirkung erheischen; dann „entspringt" er aus ihnen, macht „unbewußte Schlüsse"", „anticipirt" mittelst ihrer das Resultat gleichzeitig wahrgenommener und wirkender Ursachen und „warnt" damit das Individuum vor Gefahren. Aber wie die „Bedürfnisse" es anfangen, den Verstand aus sich zu erzeugen, den sie doch in sich tragen müssen wenn er ihnen „entspringen" soll, und wie der entsprungene Verstand es anfängt, bloße Lust- und Unlustempfindungen „auf Ursachen außerhalb des empfindenden Subjects zu beziehen", und aus ihnen Beobachtungen, Urtheile, Schlüsse, Anticipationen zu machen, wird uns nicht gesagt. Ebenso wenig erfahren wir, warum gerade nur der Mensch „der Functionen des Verstandes und der höheren intellectuellen und moralischen Fähigkeiten" zum Kampfe um's Daseyn bedarf. Die Thiere wissen sich doch ohne sie zu behelfen, und ihre verschiedenen Gattungen und Arten haben einen vieltausendjährigen Kampf um's Daseyn glücklich bestanden. Vielleicht indeß schreibt der Verf. auch den Thieren, den höher organisirten wenigstens, Verstand zu. Dann aber fragt es sich wieder, warum sie von ihrem Verstand einen so ganz andern Gebrauch machen, warum sie z. B. so gar kein Interesse für die Frage nach „der physischen Natur der Kometen" zeigen. Oder meint der Verf., nur der Mensch bedürfe zum siegreichen Kampf um's Daseyn der Kenntniß der Kometen und ihrer physischen Beschaffenheit? — Daß er das nicht meint, zeigt der bedeutende Unterschied, den er (S. 227) zwischen der „Technik" und der „Wissenschaft" macht. Danach hat die Technik den Zweck, „jedes kaum empfundene Bedürfniß des menschlichen Leibes zu stillen," die Wissenschaft dagegen „wird ihr Werk vollbracht

haben, wenn der menschliche Geist das Wörtchen Warum entbehren kann". Ja er behauptet: „So lange die Verstandesoperationen nur durch das Streben nach Erreichung jenes Zwecks [der Technik, der Industrie] occupirt waren, war jede wissenschaftliche Thätigkeit unmöglich; dieselbe würde wiederum unmöglich werden, wenn sich die Verstandesoperationen mit Bewußtseyn nur jenem Zwecke unterordneten." Er fügt hinzu: „Diese Bemerkungen werden ausreichen, um die Begriffsverwirrung derjenigen erkennen zu lassen, welche bestrebt sind, die Verstandesthätigkeit im Dienste der Industrie als eine wissenschaftliche hinzustellen und einer solchen Thätigkeit alle die Attribute zu vindiciren, welche der Wissenschaft als einer relativ unegoistischen Leistung von jeher zuerkannt worden sind. Einer derartigen Erniedrigung zu Sklavendiensten im Reiche der Industrie haben namentlich gewisse Theile der Naturwissenschaften besonders bei denjenigen Völkern sich gefallen lassen müssen, welche vermöge ihres Realismus mehr den praktischen als den idealen Tendenzen des Lebens zugänglich sind." —

Wir sind mit diesen Behauptungen vollkommen einverstanden und haben sie wiederholentlich zu begründen und zu beweisen gesucht (Vergl. Gott u. d. Natur S. 540 f. 603 f.; Praktische Philos. I, S. 117 ff.). Aber diese Behauptungen stehen in diametralem Widerspruch mit des Verf. obiger Ableitung des Verstandes aus den „Bedürfnissen beim Kampf um's Daseyn" wie mit dem Darwinismus überhaupt, zu dem er ohne alle Einschränkung sich bekennt. Springt der menschliche Verstand in seiner wissenschaftlichen Thätigkeit weit über diese „Bedürfnisse" hinaus, so kann er unmöglich aus ihnen „entspringen." Und ist der wissenschaftliche Verstand zu einer siegreichen Führung des Kampfes um's bloße Daseyn durchaus nicht nothwendig, weil er mit der Befriedigung der Bedürfnisse des Leibes gar nichts zu schaffen hat, so kann er unmöglich durch „natürliche Züchtung", auch wenn sie durch Millionen von Geschlechtern fortdauerte, entstehen noch sich entwickeln und ausbilden. Der Darwinismus kennt keine „idealen Tendenzen;" mit der

Anerkennung derselben erklärt er sich implicite für banquerott, wenigstens in Beziehung auf die Entstehung des Menschengeschlechts. Er ist principiell eine Kriegserklärung gegen jede Wissenschaft, welche nach dem Wissen um des Wissens willen, nach der Wahrheit um ihrer selbst willen strebt; er muß diese Wissenschaft auszutilgen und sie auf „Sklavendienste“ im Reiche der Technik und Industrie herabzudrücken suchen, — etwa durch die Erklärung, daß ja alles Uebrige nur unnütze Hirngespinnste, metaphysische Träumereien seyen. Denn alles Uebrige ist ja in der That Metaphysik, weil es über die Leiblichkeit des Menschen wie über die Natur (im Darwin'schen Sinne des Worts) hinausgeht. So lange also noch solche metaphysische Wissenschaft, solche ideale Tendenzen, wenn auch nur in einer beschränkten Anzahl von Individuen thatsächlich bestehen, ist der Darwinismus thatsächlich widerlegt. —

Der Verf. leitet freilich jene „idealen Tendenzen“ oder „Zwecke“ wiederum aus angeblichen „Bedürfnissen“ ab. „Infolge der socialen Beziehungen des Menschen, behauptet er, entwickeln sich, entsprechend den hierdurch erzeugten Bedrürfnissen, im Laufe der Zeiten besondre Zwecke, zu deren Erreichung die Gemeinschaft mehrerer Individuen erforderlich ist, und welche im Gegensatz zu den unbewußten natürlichen Zwecken als ideale Zwecke bezeichnet werden können;“ — zu ihnen rechnet er ausdrücklich „das Streben nach Erkenntniß der Wahrheit.“ Aber auch mit dieser Behauptung widerspricht er nur sich selbst und den unleugbarsten Thatsachen. Denn die „socialen“ Bedürfnisse, die er hier im Auge hat, sind schon keine Darwin'schen mehr, weil sie in keiner unmittelbaren Beziehung zum Kampfe um's Daseyn stehen. Noch heute wie vor Jahrtausenden leben viele Menschen und ganze Völker in geregelten socialen Verhältnissen, ohne von der physischen Natur der Kometen oder von der Strahlenbrechung des Lichts und deren Gesetzen ꝛc. eine Ahnung zu haben, — ein unwiderleglicher Beweis, daß die Menschen so gut wie die Bienen, Ameisen und andre Thiere zusammenleben können und auskommen würden, auch wenn sie der Wissenschaft

und der Erkenntniß der Wahrheit ebenso unfähig wären wie die Bienen und Ameisen. Sind sie ihrer fähig und streben sie nach ihr, so streben sie eben damit über die Darwin'schen Bedürfnisse, über das leibliche Daseyn hinaus, und gelangen mit der Erfüllung dieses Strebens in eine Sphäre geistigen (idealen) Lebens, zu dem kein Thier Zutritt hat und das aus bloß thierischen Anlagen und Fähigkeiten unmöglich sich entwickeln konnte. —

Was endlich die Lehre von den „unbewußten Schlüssen" betrifft, welche der Verf. ebenfalls ohne weiteres adoptirt und auf das Gebiet „der sittlichen Empfindungen" zu übertragen sucht, so beruft er sich für sie auf Helmholtz (allerdings nur um zu zeigen, daß Helmholtz seinen Vorgänger Schopenhauer in Betreff des Causalitätsgesetzes, das er zu Grunde legt, nicht gekannt habe). Helmholtz spricht nun zwar von unbewußten Schlüssen, aber er drückt sich doch viel vorsichtiger aus, wenn er (Physiologische Optik, 1867, S. 453 f.) bemerkt: Die psychischen Thätigkeiten, durch welche wir zu dem Urtheile kommen, daß ein bestimmtes Object von bestimmter Beschaffenheit an einen bestimmten Orte außer uns vorhanden sey, sind „im Allgemeinen unbewußte Thätigkeiten, und in ihrem Resultate insofern einem Schlusse gleich, als wir aus der beobachteten Wirkung auf unsre Sinne die Vorstellung von einer Ursache dieser Wirkung gewinnen, während wir in der That direct doch immer nur die Nervenerregungen, also nur die Wirkungen wahrnehmen können, niemals die äußern Objecte." Er erkennt an, daß die Aehnlichkeit der psychischen Thätigkeiten in den unbewußten und den bewußten (eigentlichen) Schlüssen bezweifelt werden könne, und nur „die Aehnlichkeit der Resultate" beider keinem Zweifel unterliege. Allein auch Helmholtz hat Unrecht. Er erklärt ausdrücklich: „Wir müssen das Gesetz der Causalität als ein aller Erfahrung vorausgehendes Gesetz unsres Denkens anerkennen, weil wir überhaupt zu keiner Erfahrung von Naturobjecten kommen können, ohne das Gesetz der Causalität schon in uns wirkend zu haben; es kann also auch nicht erst aus den Erfahrungen, die wir an Naturobjecten

gemacht haben, abgeleitet seyn." Sobald man aber einmal das Causalitätsgesetz als ein allgemeines Denkgesetz anerkennt, können „die psychischen Acte der gewöhnlichen Wahrnehmung" nicht als unbewußte Schlüsse bezeichnet werden, weil es psychische Acte, die so genannt werden könnten, gar nicht giebt. Allerdings wirkt das Gesetz der Causalität zunächst unbewußt, weil durch seine Wirksamkeit das Bewußtseyn erst entsteht. Aber weil es Gesetz ist, dem unsre psychische Thätigkeit ebenso unmittelbar gehorcht wie der fallende Stein dem Gesetze der Gravitation, so wirkt es nicht mittelst dazwischengeschobener psychischer Acte, sondern völlig unmittelbar. Die Wahrnehmung entsteht nicht erst durch eine Thätigkeit, deren Resultat einem Schlusse gleicht, sondern unmittelbar dadurch, daß kraft des Gesetzes der Causalität die Sinnesempfindung unmittelbar als eine Wirkung sich uns kundgiebt, die wir kraft desselben Gesetzes ebenso unmittelbar auf eine von ihr unabhängige, also äußere Ursache beziehen und damit eine solche Ursache annehmen (anschauen — vorstellen — hinzudenken). Wir vermögen ja die Wirkung gar nicht als Wirkung zu erkennen, ohne sie eben damit daß wir sie als Wirkung fühlen, perciviren, auffassen, also in demselben Acte, in welchem sie als Wirkung uns kund wird, auf eine Ursache zu beziehen: Wirkung und Ursache sind durch das Gesetz der Causalität so unmittelbar mit einander verknüpft, daß kein Zwischenglied zwischen sie sich eindrängen kann, weil das Gesetz kein Zwischenglied duldet. Daher die bekannte Thatsache, daß wir unwillkürlich (und anfänglich unbewußt) unsre Sinnesempfindungen auf die Ursachen derselben übertragen und sie den äußern Objecten als deren Eigenschaften beimessen. — Der Verf. dehnt nun aber das Feld der unbewußten Schlüsse viel weiter aus als Helmholtz; nach ihm kommen auch „längere Schlußreihen" vor, die wir unbewußt machen. Das Unlustgefühl der Beängstigung z. B., das wir beim Anblick eines über unserm Haupte herabhängenden und nach unsrer Meinung mangelhaft unterstützten Felsblocks haben, ist nach ihm „nichts andres als das Resulat eines unbewußten

Verstandesprocesses, vermöge dessen wir mit Anwendung des Causalitätsgesetzes durch Analogieschlüsse aus gegebenen Prämissen die Conclusion einer verderblichen Wirkung für unsern Körper anticipiren." Allein diese Behauptung beruht offenbar auf einer Ungenauigkeit der psychologischen Analyse. Nicht nur derjenigen Vorstellungen sind wir uns bewußt, bei denen wir mit Bewußtseyn verweilen, weil wir unsre Aufmerksamkeit auf sie fixiren, sondern auch derjenigen, die nur durch unser Bewußtseyn, oft mit großer Geschwindigkeit, hindurchziehen oder an ihm vorübergleiten. Kommt uns die Vorstellung, daß der überhangende Felsblock mangelhaft unterstützt seyn könnte, und die Folgerung, die wir daraus ziehen, gar nicht, auch in dieser flüchtigen Weise nicht zum Bewußtseyn, so haben wir jenes Gefühl der Beängstigung sicherlich nicht, so wenig wie das Thier, das von mangelhafter Unterstützung, von Schwerkraft und Causalitätsgesetz nichts weiß und daher sich ruhig unter den drohenden Felsblock schlafen legt. — Aehnlich dürfte es mit allen angeblich unbewußten Schlüssen sich verhalten.

Derselbe Mangel an Schärfe der psychologischen Analyse und Beobachtung durchzieht in noch stärkerem Maaße die erkenntnißtheoretischen Sätze des Verf., aus denen er unser *sittliches* Bewußtseyn, unsre *ethischen* Erkenntnisse, Ideen und Begriffe ableiten will. Auch hier ist ihm das Lust- und Unlustgefühl die Grundlage, das Schamgefühl der Uebergangspunkt zum sittlichen Gebiet. Daß diese Basis nicht genügt, um auf sie die Ethik zu gründen, ist indeß so oft und gründlich dargethan worden, daß wir uns der Mühe überheben können, dem Verf. die Fehler seiner Deduction speciell nachzuweisen. Wir ziehen es vor, schließlich noch ein paar Ergebnisse der erkenntnißtheoretischen Reflexionen des Verf. auf naturwissenschaftlichem Gebiete zu erwähnen, mit denen wir vollkommen übereinstimmen. Wir haben wiederholentlich behauptet und nachgewiesen, daß die sog. Unendlichkeit des Raumes naturwissenschaftlich (empirisch) eine unhaltbare, sich widersprechende Annahme, aber auch keine sog. reine, apriorische Anschauung, weil überhaupt undenkbar sey (vgl.

Comp. d. Logik S. 138 ff.; Gott u. d. Natur, S. 664ff.). Der Verf. nun hat (S. 89 ff.) den u. E. unumstößlichen Beweis geliefert, daß eine endliche Dampf- oder Gasmasse [welche bekanntlich nach der Kant-Laplaceschen Weltentstehungs-Hypothese den Urzustand der Welt bildete], deren Elemente nur unter dem Einflusse des Newton'schen und Mariotte'schen Gesetzes stehen, im unbegränzten Euklid'schen Raume keine stabile Gleichgewichtslage anzunehmen im Stande sey. „Eine solche endliche Gasmasse müßte sich in einem Raume der angeführten Art mit der Zeit in ein Aggregat discreter Gasmolecüle von constanter und geradliniger Geschwindigkeit aufgelöst haben, deren mittlerer Abstand unendlich groß ist: die Dichtigkeit des Gases in dem erwähnten Raume wäre demnach unendlich klein und der Raum selber als ein nicht mehr mit Materie erfüllter zu betrachten". Daraus folgert er (S. 299) mit Recht: „Wenn man daher die Verdampfung als eine allgemeine Eigenschaft der Materie über den allgemeinen Nullpunct ansieht, — und diese Annahme hat er auf Grund der bis jetzt vorliegenden empirischen Thatsachen als eine rationelle Induction nicht nur „zu begründen versucht," sondern u. E. wirklich begründet, — so würden sich unter den gemachten Voraussetzungen auch die größten Massen, so lange sie endlich sind, im Euklid'schen Raume nach unendlicher Zeit bis zum Verschwinden verflüchtigen müssen." Nun sind wir aber „durch die Existenz der uns sinnlich wahrnehmbaren Welt empirisch zur Annahme einer wenigstens partiellen materiellen Raumerfüllung über dem absoluten Nullpunkt gezwungen;" — und folglich steht die (Euklid'sche) Unendlichkeit des Raumes mit der Endlichkeit der Materie und materiellen Raumerfüllung in Widerspruch. — Ebenso klar zeigt der Verf., daß man nicht besser fährt, sondern ebenfalls nur auf Widersprüche geführt wird, wenn man die Endlichkeit der Materie fallen läßt und unter Voraussetzung der als fundamental betrachteten Eigenschaften der Materie die Quantität derselben im unendlichen Raume als unendlich annimmt. (Wir bemerken dazu: eine unbe-

gränzte Masse begränzter Atome ist eine augenfällige contradictio in adjecto, da Begränztes zu Begränztem gefügt, wie groß auch immer die Quantität desselben seyn möge, immer nur Begränztes ergeben kann). Also, schließt der Verf., muß „eine physische Begränzung des Euklid'schen Raumes" angenommen werden, und sucht zu zeigen, in welchem Sinne dieß geschehen könne. „Man könnte indeß, bemerkt er, denselben Zweck durch die Annahme einer physischen Begränzung der Zeit erreichen, welche seit der Existenz der Welt bis auf die Gegenwart verflossen ist, d. h. durch die Annahme eines Schöpfungsacts, durch welchen zu einer in endlicher Vergangenheit liegenden Zeit ein bestimmter endlicher Anfangszustand begonnen hat, der sich nun fortdauernd in einer für unsre Sinne und Zeiträume unmerklichen Weise dem erwähnten Endzustande nähert." Allein, fährt er fort, „unser Verstand fühlt sich offenbar weder durch die eine noch die andere Annahme befriedigt. Denn die Voraussetzung einer physischen Begränzung des realen Raumes würde die Frage nach der Beschaffenheit und der Entstehung dieser Begränzung aufkommen lassen, ebenso wie die Annahme eines Schöpfungsactes keine logische, sondern nur eine willkührliche Begränzung der Causalreihe wäre, gegen welche sich unser Verstand auf Grund des ihm innewohnenden Causalitätsbedürfnisses sträubt." Darum soll denn doch weder die physische Begränzung des Raumes noch der Zeit angenommen werden können. Allein die obigen Einwände gegen diese Annahme beweisen nur, daß der Verf. die Unbegränztheit des Raumes und der Zeit ohne Weiteres voraussetzt, während doch gemäß dem „Causalitätsbedürfnisse" unsers Verstandes nothwendig die Frage sich erhebt: warum denn Raum und Zeit als unbegränzt anzunehmen seyen? Da sie empirisch nicht unbegränzt erscheinen, vielmehr das Unbegränzte schlechthin unwahrnehmbar ist, so könnte ihre Unbegränztheit nur eine Forderung des Denkens (eine sog. reine Anschauung oder reiner Gedanke, Begriff) seyn. Aber auch das ist nicht der Fall. Es zeigt sich vielmehr bei

exacter Beobachtung, daß auch das Denken außer Stande ist, das schlechthin Unbegränzte zu denken, weil einerseits die Ausdehnung rein als solche, d. h. die unbestimmte, unbegränzte, in's unendliche sich erstreckende Ausdehnung, nur als Bewegung gedacht (angeschaut), eine in's Unendliche fortlaufende Bewegung aber weder ideell noch reell, weder in Gedanken noch im Seyn vollzogen werden kann, und weil andrerseits die Unbegränztheit bloße Negation und als solche = Nichts ist, mit dem Nichts aber, d. h. mit der Beseitigung jedes Objects (Inhalts), das Denken nothwendig aufhört. In Wahrheit denken wir den unendlichen Raum wie die unendliche Zeit nicht als schlechthin unbegränzt, sondern nur mit einer unbestimmten, beliebig verrückbaren Begränzung, die als solche ebenso beliebig erweitert wie verengert werden kann, und somit im ersten Falle den mathematischen (Euklid'schen) Raum d. h. eine unermeßliche Ausdehnung ergiebt, im zweiten den mathematischen Punkt d. h. das Ausdehnungslose, das nur noch in der Begränztheit (Negation der Ausdehnung) besteht. Giebt es sonach überhaupt keinen unbegränzten Raum, weder im Seyn noch im Denken, ist vielmehr an sich der reelle wie der ideelle Raum (wenn auch nur durch unbestimmte, verschiebbare Gränzen) begränzt, so kann „die Frage nach der Entstehung seiner Begränzung" nicht aufkommen, weil sie die Unbegränztheit desselben zu ihrer Voraussetzung hat, diese aber weder wahrnehmbar noch anschaubar noch denkbar ist. Aus demselben Grunde kann von einer schlechthin unbegränzten „Causalreihe" nicht die Rede seyn. Die wenn auch unbestimmbare Begränzung derselben und damit die „Annahme eines Schöpfungsacts" [d. h. einer ersten absoluten Ursache] ist vielmehr eine auch logisch durchaus nothwendige Annahme, die unser Verstand „auf Grund des ihm innewohnenden Causalitätsbedürfnisses" machen muß, weil, wie schon bemerkt, in einer unbegränzten, endlosen Causalreihe alle Momente Wirkungen einer stets fliehenden, unerreichbaren Ursache sind, in einer solchen Reihe mithin nur Wirkungen und keine Ursache

gegeben wäre, — ein offenbarer Widerspruch gegen das Causalitätsgesetz, eine contradictio in adjecto.

Auch die neueren Mathematiker kommen, von rein mathematischen Gesichtspunkten aus, zu ähnlichen Resultaten, zur Beseitigung des Euklid'schen Raumes, der sog. Unendlichkeit. Riemann, dessen epochemachende Abhandlung „über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen" (in den Abhandlg. der K. Gesellsf. d. Wiss. zu Göttingen, Bd. XIII) der Verf. citirt, sagt: „Bei der Ausdehnung der Raumconstructionen in's Unmeßbargroße ist Unbegränztheit und Unendlichkeit zu scheiden: jene gehört zu den Ausdehnungsverhältnissen, diese zu den Maaßverhältnissen. Daß der Raum eine unbegränzte, dreifach ausgedehnte Mannichfaltigkeit sey, ist eine Voraussetzung, welche bei jeder Auffassung der Außenwelt angewandt wird, nach welcher in jedem Augenblicke das Gebiet der wirklichen Wahrnehmungen ergänzt und die möglichen Orte eines gesuchten Gegenstandes construirt werden, und welche sich bei diesen Anwendungen fortwährend bestätigt. Die Unbegränztheit des Raumes besitzt eine größere empirische Gewißheit als irgend eine äußere Erfahrung. Hieraus folgt aber die Unendlichkeit keineswegs; vielmehr würde der Raum, wenn man Unabhängigkeit der Körper vom Ort voraussetzt, ihm also ein constantes Krümmungsmaaß zuschreibt, nothwendig endlich seyn, sobald dieses Krümmungsmaaß einen noch so kleinen positiven Werth hätte. Man würde die in einem Flächenelement liegenden Anfangsrichtungen zu kürzesten Linien verlängert, eine unbegränzte Fläche mit constantem positiven Krümmungsmaaß, also eine Fläche erhalten, welche in einer ebenen dreifach ausgedehnten Mannichfaltigkeit die Gestalt einer Kugelfläche annehmen würde" (a. O. S. 15 f.). Wir constatiren zunächst, daß Riemann den Raum als eine dreifach ausgedehnte „Mannichfaltigkeit" bezeichnet, womit nur eine Mannichfaltigkeit (Mehrheit) von Orten oder Punkten gemeint seyn kann, — ganz übereinstimmend mit unsrer Behauptung (a. a. O.), daß die An-

schauung der Ausdehnung- überhaupt an eine solche Mehrheit gebunden sey, weil für uns alle Ausdehnung schwindet (unvorstellbar wird), wenn wir nicht wenigstens zwei Punkte an dem Ausgedehnten noch zu unterscheiden vermögen. Ebenso spricht er ganz in unserm Sinne nur von einer Ausdehnung „in's Unmeßbargroße". Bei ihr unterscheidet er zwischen Unbegränztheit und Unendlichkeit derselben, weil jene zu den Ausdehnungs-, diese zu den Maaßverhältnissen gehöre. Er behauptet also nicht die Unbegränztheit der Ausdehnung selbst, sondern nur der Ausdehnungs*verhältnisse*. Das aber kann nur heißen, daß die „Gegenstände" in räumlichen Verhältnissen sich befinden, welche keine bestimmte Begränzung zulassen, daß also der Raum, in welchem sie sind, ebenfalls keine bestimmte, sondern eine beliebig ausdehnbare Gränze besitze. Und in der That, soll der dreifach ausgedehnte Raum zwar unbegränzt, aber doch nicht unendlich seyn, sollen Unbegränztheit und Unendlichkeit nicht in Eins zusammenfallen, sondern unterscheidbar seyn, so kann mit der Unbegränztheit nicht Gränzenlosigkeit, sondern nur das „Unmeßbargroße" gemeint seyn, d. h. eine Größe, die zwar begränzt, weil eben Größe ist, deren Begränzung aber unmeßbar (unermeßlich), weil unbestimmt und unbestimmbar ist, also beliebig erweitert werden kann. Von der „Gestalt einer unbegränzten Kugelfläche", wenn damit eine *gränzenlose* (unendliche) Fläche gemeint wäre, kann offenbar nicht die Rede seyn, weil eine „Gestalt" ohne alle Umrisse (Begränzung) schlechthin undenkbar ist, und eine Kugel ohne Kugelgestalt ebenso wenig eine Kugel wie ein Dreieck ohne die drei, wenn auch unermeßlich großen Linien, ein Dreick wäre.

Schließlich erwähnt der Verf. noch einer Abhandlung von Olbers, „über die Durchsichtigkeit des Weltraums" (in Bode's Jahrbuch, 1826, S. 110 ff.), aus welcher ebenfalls hervorgeht, daß man bei Annahme einer unendlichen Quantität Materie im unendlichen Euklid'schen Raume zu Widersprüchen mit der Erfahrung gelangt. Denn hier habe Olbers nachgewiesen,

„daß die Annahme einer unendlichen Zahl von Licht und Wärme ausstrahlenden Körpern (Fixsternen) zu dem Schlusse führe, daß das ganze Himmelsgewölbe überall in einem Glanze und mit einer Wärme strahlen müßte wie gegenwärtig die Sonnenscheibe". — Ist aber sonach die gesammte den Raum erfüllende Materie (das Seyende) von endlicher Quantität (Ausdehnung), wozu dann noch der unendliche Raum, diese absolute Leere, dieses Unding einer reinen bloßen Ausdehnung, die nicht irgend einem Seyenden zukommen, sondern selbständig neben dem Seyenden existiren oder für sich (als reine Anschauung) gedacht werden soll, — also eine Ausdehnung von Nichts zu Nichts, der sinnlose, widersprechende Gedanke eines in's Unendliche ausgedehnten Nichts!

H. Ulrici.

System of Logic and History of Logical Doctrine. By Dr. Friedrich Ueberweg. Translated from the German, with Notes and Appendices by Th. M. Lindsay. London, Longmans, Green & Co. 1872.

Die englische Philosophie und insbesondre die Logik ist im Allgemeinen einem so einseitigen Realismus und Empirismus verfallen, daß eine Uebersetzung von Ueberweg's bekanntem System der Logik, trotz seiner Mängel und Schwächen, u. E. eine wohlthätige Wirkung ausüben wird. Mill's sog. inductive Logik, welche den Empirismus ohne Weiteres auf die fundamentalen logischen Denkgesetze ausdehnt und behauptet: auch der Satz der Identität und des Widerspruchs wie der Satz der Causalität seyen bloße aus der Erfahrung stammende Generalisationen, also keine Gesetze des Denkens, sondern selbstgemachte Annahmen desselben, ist zwar des öftern von der deutschen Philosophie widerlegt (zuletzt von dem Unterzeichneten in seinem Compendium der Logik, 2. Aufl. S. 308 f.). Aber die englischen Philosophen verstehen meist kein Deutsch, und die englischen Gelehrten überhaupt pflegen sich um das, was außerhalb Englands in der Wissenschaft geschieht, wenig zu kümmern.

Der Empirismus Mill's und seiner Mitstreiter behauptet daher noch immer ein entschiedenes Uebergewicht, gegen welches die Anhänger Sir W. Hamilton's, die Vertheidiger der alten formalen Logik (im Sinne Kant's) und einzelne Mathematiker mit ihren Versuchen, die Logik auf die Mathematik zu gründen, vergeblich ankämpfen. Auch der Uebersetzer, Mr. Lindsay, der in einem Anhange eine dankenswerthe Uebersicht „über die neueren logischen Speculationen in England" giebt, unterzieht die Principien der Mill'schen Logik einer kurzen Kritik, und ergänzt dadurch eine Lücke, die Ueberweg gelassen; aber seine kritischen Bemerkungen treffen nur Nebenpunkte der Mill'schen Doctrin und lassen die Cardinalfrage: ob Folgerungen (inferences) von Einzelnem auf Einzelnes überhaupt möglich seyen ohne den apriorischen Satz: von Gleichem gilt Gleiches, vorauszusetzen, ob also überhaupt auf dem Mill'schen Wege der sog. Induction zu allgemeinen Annahmen (Begriffen, Urtheilen, Hypothesen ꝛc.) zu gelangen sey, gänzlich unberührt.

Leider krankt aber auch Ueberweg's System an einer principiellen inneren Unklarheit und mangelhaften Begründung, die hauptsächlich daher rührt, daß er die Logik ohne weiteres mit der Erkenntnißtheorie identificirt und ihr eine falsche Stellung im Gesammtgebiet der Wissenschaften anweist (wie wir des näheren dargethan haben, „Zur logischen Frage", Halle 1870, S. 5 ff. 50 ff.). Die Uebersetzung ist u. E. nicht dazu angethan, diesen Mangel zu heben; es will uns im Gegentheil bedünken, als ob sie durch eine zu genaue, der englischen Sprache Gewalt anthuende Wiedergabe nicht nur des deutschen Gedankens, sondern auch des deutschen Ausdrucks die Unklarheit hier und da noch erhöhe. Nichtsdestoweniger hoffen wir von ihr einen günstigen Einfluß auf die englische Philosophie. Denn seit langer Zeit ist sie das erste Werk über Logik, das aus der auf diesem Gebiete so reichen deutschen Literatur in die englische Eingang gefunden. Es liefert dem Leser neben den Erörterungen von Ueberweg's eigner Lehre ein reiches historisches und kri-

tisches Material; und diese Darlegung der verschiedenen Auffassungen und Lösungsversuche der Probleme, um die es sich handelt, werden hoffentlich manchen englischen Philosophen veranlassen, seine Ansichten einer gründlichen Revision zu unterwerfen. Der Uebersetzer hat dieß reiche Material noch vermehrt nicht nur durch den schon erwähnten Anhang, sondern auch durch zahlreiche, in den Text eingefügte Hinweisungen auf die Schriften der englischen Logiker und deren Auffassung der einzelnen Punkte. Dadurch gewinnt seine Uebersetzung auch für den deutschen Leser an Interesse.

H. Ulrici.

Die ontologische Frage
mit besonderer Rücksicht auf J. G. Fichte.

Von H. Mehring.

Erster Artikel.

Der Mensch athmet in philosophischer Atmosphäre, und in dem Maaße als dieses Athmen erschwert wird, verengert sich das menschliche Leben. Ist es ganz gehemmt, so hört das Leben als menschliches auf. Wir machen Gegensätze, wir schließen und sind damit Logiker; wir sprechen von Ideen, die dieser oder jener Erscheinung zu Grunde liegen, wir handeln nach allgemeinen Maximen und sind damit Ethiker; wir erklären sogar, daß etwas sey, daß ein Andres nicht sey, und sind damit Metaphysiker und Ontologiker.

Das Seyn, das Seyende, das Etwas sind die Grundbegriffe der Ontologie, und sie sind, wie die abstractesten, so die dem Denken jedes Menschen unentbehrlichsten und geläufigsten. Welche Redensart hört man häufiger als die: das ist nichts, das ist etwas, das kann nicht seyn, jenes muß seyn rc. Solchen Urtheilen kann sich kein Mensch entziehen, und mit ihnen wird nothwendig jeder Mensch Metaphysiker und Ontologiker. Jeder Mensch ist Philosoph und muß es seyn, sofern er Ontologiker ist, sofern er nicht vermeiden kann, mit den Begriffen von Seyn und Etwas sich einzulassen. Sich von aller Philosophie zurückziehen wollen, erscheint darum als Ziererei, wie auf der andern Seite sie bloß als aristokratisches Vergnügen, als noble Passion zu behandeln, eine eitle Anmaßung ist. Mit schwerem Ernst tritt die Frage über Seyn und Nichtseyn jeden Augenblick an den Menschen heran. Der einzige Unterschied ist und bleibt nur der, daß die einen das Bedürfniß erkennen und mit Absicht und darum auch in logischer Zucht ihm Genüge zu thun bemüht sind, während die andern von ihm in zuchtloser Weise da und dorthin gerissen werden. Dazu kommt, daß von

der ersten Classe etwa auch wieder die einen mehr productiv in der Philosophie vorgehen, die andern mehr nur reproductiv die schon geebneten Bahnen wandeln.

Es ist auch von Anfang an da, wo man in der Geschichte zuerst von einer Philosophie zu sprechen pflegt, die Hauptfrage, eine Zeit lang eigentlich die einzige, die nach dem Seyenden gewesen. So suchten in völlig unbefangen objectiver Weise die Jonier unter dem beständig Wechselnden nach dem wirklich Seyenden. Sie durchwühlten nach verschiedenen Richtungen dieses Getriebe und meinten bald da, bald dort den Stoff gefunden zu haben, der allem Andern zu Grunde liege, das Seyende in der Form des Elements, bis endlich die Eleaten über das Gebiet der Sinne hinausgedrängt wurden, um jenseits derselben das beharrliche Eine zu suchen. Selbst als die neue Periode der Philosophie, die eigentliche Licht-Periode derselben anbrach und der Mensch sich über die Zwecklosigkeit des bloßen Herumvagirens in der Außenwelt klar, und auf sich selbst zurückgewiesen wurde, selbst da war es ihm nur um das Etwas, um das Seyende zu thun, aber nur in praktischer Richtung, bei welcher das bloß Aeußere in die secundäre Stellung, die ihm allein gebührt, zurücktritt. Die ontologische Aufgabe verschwindet nicht, ihre Lösung wird nur auf einem andern Gebiete gesucht. Gerade das ὄντως ὄν in seinem Unterschiede von dem μὴ ὄν und dem οὐκ ὄν wird ein Haupt-Thema der sokratisch-platonischen Philosophie. Es vertieft sich die Ontologie, indem sie Schein vom Seyn unterscheidet, ein Unterschied, welcher erst auf dem Gebiete des sich selbst erkennenden und selbst bestimmenden Geistes gemacht werden konnte und von entscheidender Bedeutung werden mußte. War einmal die Speculation hinweggewiesen von dem Gebiete des bloß Sinnlichen, und war durch die Eleaten auf den Gedanken als das Jenseits des Sinnlichen übergeleitet worden, so war nur noch ein Schritt zu thun, aber freilich ein mächtiger, zu der Erkenntniß, daß das Etwas nicht bloß ein Gedachtes, sondern ebenso auch ein Denkendes sey. Das mußte die Errungenschaft für immer bleiben, mochte auch

im Uebrigen die ontologische Frage Wandlungen entgegengehen, welchen sie wollte.

Die Entwicklung der Philosophie, wie überhaupt des menschlichen Geistes hält bekanntlich keine gerade Linie ein. Auch die sokratische Richtung wurde zunächst nicht vollständig behauptet und verwerthet; vielmehr wiederholte sich nur auf dem neu eröffneten Gebiete, auf dem des Geistes, unter einem neuen Princip der frühere Gang. Die ontologische Frage biegt wieder um zu der unbefangen objectiven Richtung, und wenn man jetzt zwar darauf verzichtete, das Seyende in der sinnlichen Anschauung zu entdecken, so meinte man doch sich seiner in der Form des unsinnlichen Grundes der sinnlichen Dinge zu bemächtigen. Man fragte nach der beharrlichen Ursache der veränderlichen Dinge, und der Begriff der Causalität, zu dessen Behandlung schon Anaxagoras den Anstoß gegeben hatte, war es, der für sehr lange Zeit das metaphysische Denken vorherrschend, wenn nicht ausschließend, in Beschlag nahm.

Wie dringt aber dieser Causalitätsbegriff in das menschliche Denken ein? Darum kümmerte man sich nicht, man nahm ihn harmlos so, wie er da war, bis erst Hume und Kant auf die subjective Natur desselben aufmerksam machten. Hiermit war die ontologische Frage auf das Gebiet des Subjects übergeleitet. Nur die causale Bewegung, die der menschliche Wille macht, ist dem Subject unmittelbar gegenwärtig, und sie wurde analogisch auf alle Veränderung in der Natur angewendet. Es war also keineswegs der objective Vorgang des causalen Zusammenhangs, dessen man sich versicherte, sondern nur das projicirte Gegenbild der subjectiven Willensbewegung, mit dem man sich in der Metaphysik beschäftigte, ohne die Berechtigung zur Projection nachgewiesen zu haben. Ein post hoc verwandelte man in harmloser Sophistik in ein propter hoc, und dieses propter wurde aus dem eignen Vorrath des Subjects hinzugethan.

Kant kämpfte so gegen die Ontologie, aber es wäre wohl falsch verstanden, wenn man dies für einen Kampf gegen die Ontologie überhaupt nähme. Es betraf dieselbe nur, wie sie sich im Laufe

der Zeit gestaltet hatte, indem sie nicht von der Einbildung loskommen konnte, das Etwas als ein bloß Gedachtes durch den Beweis zu erzeugen. Wie man zu der Veränderung, die sich den Sinnen darbot, aus dem Gebiet des Denkens eine Ursache hinzudichtete, welche sich in der sinnlichen Wahrnehmung nicht unmittelbar darbot, so wurde dem sich selbst setzenden Denken eine Wirkung außerhalb des Denkens mittelst des Beweises hinzugedichtet. Das einemal lag der Schein in der Ursache, das andremal in der Wirkung, und das ist es, was Kant den transscendentalen Schein nannte. Indem er diesen aufdeckte, zerstörte er nicht die Ontologie, sondern er beschäftigte sich unmittelbar und ganz ausdrücklich mit ihrem Problem, und förderte dasselbe um einen Epoche machenden Schritt weiter. Aber noch sollte die ontologische Arbeit nicht geendet seyn. Das Etwas d. h. das Seyende in seiner von dem individuellen Denken unabhängigen Majestät ist nun einmal ein schlechthin unabweisbares Bedürfniß des Denkens; mit einer bloßen Abschlagszahlung läßt es sich nicht befriedigen, d. h. mit einem Etwas, das nur in gewisser Hinsicht ein solches seyn soll, in anderer aber nicht, also mit einem *μὴ ὄν*. Seinen Abschluß kann das Streben nur finden in einem *ὄντως ὄν*. Auch für Kant war es unentbehrlich. Hatte er mit siegreicher Evidenz dargethan, daß es mit den Mitteln des Erkennens nicht zu gewinnen sey, mit dem, was er die theoretische Vernunft nannte, so erschien es nun als ein Deus ex machina auf dem Gebiete der sogenannten praktischen Vernunft in der Form des kategorischen Imperativs. Die Begründung fehlte ihm aber dort in ganz ähnlicher Weise, ja fast in noch höherem Grade als in der alten Ontologie. Dem Willens-Gesetz wurde eine Unbedingtheit beigelegt, aber nicht nachgewiesen.

Die Nachfolger Kant's ließen sich indessen dies nicht zweimal gesagt seyn. Das Ding an sich, das als ein irrationales Residuum der kritischen Analyse Kant's zurückgeblieben war, gereichte natürlich zum dauernden Aergerniß und unablässigen Antrieb, in dieser Richtung das Unvollendete der Speculation zu

beseitigen. Der einzige Ausweg, den Kant dazu übrig gelassen hatte, lag auf dem Gebiete des Willens, und J. G. Fichte bemächtigte sich desselben mit der ganzen Energie seines Wesens. Lag in dem Willen, in der Selbstbestimmung ein unbedingtes Princip vor, so bedurfte es nur der näheren Analyse dieser Selbstbestimmung, um dem dunkeln Ansich ein Ende zu machen. Das Selbst oder das Ich, welche Bezeichnung von Fichte gebraucht wurde, ist Subject-Object. Ist es aber wirklich selbstbestimmend, oder, wie es Kant ausgedrückt hatte, ein Anfang aus sich, so war auch das Object seine That. Das Ich setzt sich im Object, und das räthselhafte Ansich ist verschwunden. Unzweifelhaft hatte Fichte den richtigen Weg eingeschlagen damit, daß er auf die Analyse des Selbstbewußtseyns einging, aber sein Verfahren war nur etwas zu dictatorisch, wenn er das Object Erzeugniß des Subjects seyn ließ, ohne genug zu erwägen, daß, sofern das Selbstbewußtseyn Subject-Object ist, auch das Subject Erzeugniß des Objects genannt werden kann. Jedenfalls giebt es nach Fichte's eigner Voraussetzung ebensowenig ein Subject ohne ein Object als ein Object ohne ein Subject, und jedes von beiden ist in ganz gleicher Weise von dem andern abhängig. Indem aber Fichte das Subject schon fertig hatte wenn er aus ihm das Object setzte, setzte er nicht die Kritik Kant's fort, sondern stellte deren Gewinn vollständig in Frage. Den Abfall, welchen Kant selbst in seiner sog. praktischen Vernunft begonnen hatte, bildete er weiter aus. Noch unbefangener und ohne alle kritische Rücksicht begann weiterhin Schelling von dem nun einmal eingenommenen unbedingten Standpunct das absolute Setzen, und construirte die Welt ohne auf den Constructor weiter zurückzusehen. Die Ontologie war verschwunden. Doch bleibt es merkwürdig, wie es Fichte sowohl als Schelling doch in ihrer eignen Position unheimlich geworden zu seyn scheint, und beide in der zweiten Wandlung ihrer Philosophie sich zu den verlassenen Fragen über das Seyn umwendeten. Weniger wohl Fichte, der jedoch in seiner Anweisung zum seligen Leben wenigstens mit dem Begriffe vom

Seyn beginnt, freilich nur allzubald ihn mit dem des Lebens identificirt. Schelling jedoch in seinen nachgelassenen Vorlesungen widmet einen nicht unbedeutenden Theil, eigentlich jene ganze sogenannte negative Philosophie, den ontologischen Untersuchungen. Das Gefühl machte sich immer entscheidender geltend, daß ohne eine solche prima philosophia nicht auszukommen sey, und mit einem Sprunge, wie man es mehr als einmal versucht hatte, das Denken sich nicht mitten in die Philosophie, ja wohl gar mitten in das absolute Wissen versetzen könne.

Es fragt sich nun, in welcher Form die Ontologie wieder herzustellen sey, und dabei unterliegt es keiner Widerrede, daß sie nicht nur das volle Ergebniß der Kritik in sich aufzunehmen und zu verwerthen, sondern fortzusetzen und wo möglich zum Abschluß zu bringen habe. Sie wird also keinenfalls mit dem Begriffe vom Seyn und dessen einzelnen Attributen die Construction des Systems beginnen dürfen, wie dies die ältere Metaphysik gethan hat. Wiederholt sie dieses Verfahren, dann hat sie sich eigentlich damit schon des Charakters einer prima philosophia entkleidet. Sie fängt mit dem zweiten Capitel an statt mit dem ersten. Dieses erste nämlich, das erste bei aller Philosophie muß doch wohl die Aufgabe haben, sich des Werkzeugs zu versichern, mit welchem das Seyn zu gewinnen, des Teleskops, mit welchem es zu erschauen ist. Fragen wir freilich danach, was in rerum natura das Erste sey, so ist es selbstverständlich nichts andres, als das Seyn. Es hat also allen Schein für sich, mit ihm zu beginnen, wie das auch noch von Schelling in der eben angeführten Untersuchung geschieht. So kann man verfahren, wenn man das Seyn schon hat, wenn man dessen schon gewiß ist, wo und wie man seiner habhaft werde. Aber für den Denkenden, für den das Seyn Suchenden muß eben darum der Ausgangspunct ein anderer werden. Das Wissen vom Seyn, das Erfassen des Seyns, das ist es, was vor allem andern untersucht werden muß, und darin hat wieder J. G. Fichte recht gesehen, wenn seine Philosophie Wissenschaftslehre seyn wollte. Darauf hat man also vor allem andern ein-

zugehen. Für das Subject ist das Seyn, und von dem Subject also muß ausgegangen werden, um das Seyn zu erfassen. Den Begriff des Seyns sucht man, also etwas, was für und durch das Subject vollführt werden muß. Diejenige Metaphysik, welche demnach mit einem Objectiven und der Untersuchung seiner Eigenschaften beginnen will, ist sich nur über ihre Aufgabe noch nicht vollständig klar geworden. Denn würde es auf nichts andres ankommen, als ob man überhaupt ein Object habe, so ließe sich dies weit wohlfeiler und ohne alle Weitschweifigkeit gewinnen, und es bedürfte dazu keines eignen philosophischen Ganges, keiner besondern Disciplin. Wo ein Subject ist, muß auch ein Object seyn, und das Selbstbewußtseyn ist schlechthin Subject-Object, wie jeder einzelne Act desselben bestätigt. Auch jeder, der handelt, nimmt, wie J. G. Fichte und theilweise schon Kant richtig bemerkt hatte, ein solches Object an, und hat er keines, so schafft er eines. Die Frage ist jedoch die, in welchem Verhältniß beide, das Object und Subject zu einander stehen, und da eine Stufenleiter der Objectivität sich ergiebt, wieviel Seyn man in dem Object habe. Diese Frage läßt sich keineswegs so im Allgemeinen, in Bausch und Bogen beantworten, sondern es wird genau das Maaß der Realität untersucht werden müssen. Unwillkürlich gebrauche ich im einzelnen Falle die mir zu Gebot stehenden Hülfsmittel, um mich dessen zu versichern, was ich an dem Object Reelles vor mir habe, aber nun tritt die kritisch philosophische Untersuchung dieser Hülfsmittel hinzu, welche zu prüfen hat, wie weit dieselben in Gewinnung objectiver Realität oder vielmehr reeller Objectivität reichen. Dadurch, daß man dieses Capitel in die Ontologie einfügt, erleidet sie eine Wandlung, und diese Wandlung hat sie der kritischen Philosophie zu verdanken.

Darum ist es auch so sehr zu verwundern, wenn die neuere Philosophie Versuche aufweist, geradezu die sinnliche Empfindung wieder als das objectiv Gewisse anzunehmen, von dem man wenigstens als dem schlechthin festen Puncte ausgehen könne, wenn man auch nicht mit den Sensualisten bei demselben

stehen bleiben will, sondern durch mancherlei Manipulationen die Realität aushülsen zu können meint. Was habe ich denn in der Empfindung? Ein Object allerdings. Aber wie viel ist in demselben objective Realität? Ist der Inhalt der Empfindung nicht unwillkührliches oder willkührliches Erzeugniß des Subjects? Muß nicht die Empfindung, weit entfernt, das Feste zu seyn, selbst erst genau darüber geprüft werden, ob irgend etwas und was an ihr das Feste sey? Könnte sich nicht leicht als letztes Ergebniß vielmehr zeigen, daß zwar in ihr ein Object vorhanden sey, ohne aber im Geringsten mit Sicherheit etwas über den Werth desselben feststellen zu können? Solche Fragen sind nicht abzuweisen, und sie hatten schon lange vor Kant die Pyrrhoniker aufgeworfen. Kant kam dahin, daß alle Ordnung und Gliederung der Objectivität von dem Subject ausgehe, und daß als das zu Ordnende nur ein unerkanntes und unerkennbares Ansich gleichsam als eine indigesta moles, von der sich nichts mehr prädiciren lasse, anzunehmen übrig bleibe. Die Thätigkeit des Subjects an jenem Ansich erzeugte also die Erscheinungswelt, aber über diese hinaus reichten die Hülfsmittel, um sich des Seyns zu versichern, nicht. Wie war es nun möglich, indem man von der Veränderlichkeit oder, wie Herbart sagt, von dem Widersprechenden der Empfindung und des in ihr Gegebenen ausging, von dem um jener seiner Widersprüche willen μὴ ὂν, den sichern Weg zu finden zu dem ὄντως ὂν, oder, wie man es neuerdings nannte, zu den Urpositionen, Realen rc.? Eine dreifache Antwort liegt vor. Kant sagte: die Empfindung mit ihrem Inhalte ist nicht schlechthin mein Erzeugniß, es liegt ihr also etwas außer mir zu Grunde, aber was dies zu Grunde liegende sey, bleibt unbekannt. J. G. Fichte dagegen antwortet: die Empfindung und die in ihr gegebene Erscheinung ist mein Erzeugniß, ich objectivire mich in ihr. Ich bin der Realgrund alles Erscheinenden. Endlich aber eine neuere Richtung der Philosophie, die von Herbart anhebt, tritt mit der Antwort hervor: die Empfindung ist nicht mein Erzeugniß, aber ich weiß, wo sie herkommt. Ich werde von ihr auf das wahrhaft

Seyende geführt. So läßt sich wohl das Verhältniß dieser dreierlei Phasen der Philosophie auf seinen kürzesten Ausdruck bringen. Die Beziehung der beiden letztern auf Kant leuchtet ein, aber auch, wie beide im Abfall von ihm begriffen sind, die neuern noch mehr als Fichte. Man nimmt an, obgleich das gerade Gegentheil Ergebniß der kantischen Kritik war, daß die Empfindung mit dem Ansich zusammenfalle, wenigstens in jener dieses eingeschlossen liege, und man hat damit also nichts mehr als eine Behauptung aufgestellt, welcher das bedeutendste Bedenken gegenübersteht. Gewiß mit dem vollsten Rechte hatten schon die Pyrrhoniker darauf aufmerksam gemacht, wie die Empfindung sich gar nicht gleich bleibe bei verschiedenen empfindenden Individuen, ja nicht einmal bei einem und demselben Individuum, dem in derschiedenen Lagen, in verschiedenem Alter rc. sich derselbe Gegenstand anders darstelle. Hierher gehören namentlich der dritte und vierte skeptische Tropus in den Hypotyposen bei Sextus Empirikus. Aber Herbart nimmt den weiteren Umstand hinzu, daß in der Empfindung Widersprüche enthalten seyn sollen, um deren willen man nicht bei ihr stehen bleiben könne. Wir wollen einmal annehmen, das sey wirklich so: Widersprüche d. h. Bestimmungen, um deren willen sie als nicht seyend gedacht werden muß. Also seyend als fester Ausgangspunkt und doch nicht seyend um der in ihr enthaltenen Widersprüche willen: dies erregt das Bedenken, ob wir nicht hier selbst vor dem göẞten Widerspruch stehen. Was einen Widerspruch in sich schließt, das besteht als solches nicht; die Empfindung besteht, also in der Empfindung ist kein Widerspruch, sie widerspricht sich nicht. Man muß demnach wenigstens genauer distinguiren: nicht die Empfindung widerspricht s i ch, sondern mein Denken widerspricht der Empfindung, oder auch umgekehrt: die Empfindung widerspricht meinem Denken, den Gesetzen meines Denkens. Wollte ich also das Feste in der Empfindung fassen (vorausgesetzt, daß sie ein solches habe), so müßte ich sie scheiden von ihrem Gedachtwerden. Allein

a) diese Scheidung wird ihre Schwierigkeiten haben, sofern ja

nur in meinem Denken die Empfindung Object wird, nur als Vorstellung und außerdem gar nicht mir als seyender Gegenstand oder gegenständliches Seyn sich darstellt. Es hat, sobald ich von der Empfindung als von einem Object rede, schon immer eine Verschlingung derselben mit dem Denken stattgefunden. Aber

b) gesetzt auch, die Scheidung ließe sich so leicht vollziehen und man schlüge etwa die Wendung ein: ich habe mir das Object, indem ich es so denke wie es sich mir in der Empfindung giebt, und wie es zunächst zu meiner Vorstellung wird, widersprechend gedacht; also muß ich es mir entgegengesetzt denken, und dann werde ich es als widerspruchslos denken, so denken, wie es wirklich ist, so darf ich mir nun doch nicht verbergen, daß, wenn so die Scheidung ausgeführt wird, das, zu dem ich jetzt übergehe, den letzten Rest der in meine Vorstellung noch eingeflochtenen Empfindung abstreift und nun nichts mehr übrig läßt, als mein Denken. Den Standpunkt, welchen ich nunmehr einnehme, ist nicht mehr der, auf welchem ich mich ex hypothesi des objectiv Seyenden bemächtigte, nämlich nicht mehr der der Empfindung. Dieser ist gänzlich verlassen. Sind es also Realen, zu welchen wir durch dieses Verlassen geführt werden? Nimmermehr. Das, was aus der Empfindung gefolgert wird, ist nichts weniger und nichts mehr als meine Vorstellung, mein Gedanke, von dem ich nicht nur nicht weiß, ob und was ihm objectiv zu Grunde liegt, sondern von dem ich vielmehr gewiß weiß, daß ihm nichts Objectives zu Grunde liege, sofern ich ja oben das objectiv Gegebene verlassen habe, um ein Widerspruchloses zu denken. Eben deshalb

c) fragt es sich nun weiter, inwiefern das, zu dem ich übergehe, selbst denkbar sey und zwar zu dem Zwecke denkbar, um daraus die Empfindung mit ihrem Inhalte zu begründen und so zu dem objectiv Seyenden, das verlassen wurde, schließlich zurückzukehren. Dem Schluß aber, daß, weil die Empfindung undenkbar sey, d. h. die nächste Vorstellung von ihr einen Widerspruch in sich einschließe, das Entgegengesetzte derselben das Denkbare seyn müsse, klebt die ganze Gefährlichkeit indirecter

Schlüsse an. Mit voller Sicherheit ließe sich nur so schließen: in der Empfindung sind Widersprüche enthalten, also ist die Empfindung das Nichtzudenkende. Empfindung und Denken sind getrennt zu halten. Wenn aber in der Empfindung das objectiv Seyende enthalten ist, so ist also Seyn und Denken getrennt, und Object und Subject besteht jedes nur für sich, jedes nur im Gegensatz zu dem andern. Es sind jedenfalls zweierlei unvereinte Seyende, im Subject (Denken), im Objekt (Empfindung). Von einem Subject-Object kann nimmermehr die Rede seyn. Entschließt man sich aber zu dieser Resignation nicht, indem man behauptet: weil die Empfindung nicht gedacht werden kann, oder weil das Urtheil, welches aus der Empfindung unmittelbar gebildet wird, den Gesetzen des Denkens widerspricht und hiermit unwahr ist, so muß nun das entgegengesetzte Urtheil wahr seyn, so wird hiermit der contradictorische Gegensatz, der allein stringent wäre (a nicht gleich b, also a = non b), in den conträren Gegensatz verwandelt (also a = c). Hiermit hört er auf stringent zu seyn, denn warum sollte es nicht auch möglich seyn, daß a = d, = e........ wäre? Zudem aber erhebt sich von Neuem die Frage: kann a = c gedacht werden? Liegt nicht vielleicht etwas Widersprechendes auch in dem conträr entgegengesetzten Urtheil, zu welchem übergegangen wird? Es ist nothwendig, dasselbe genauer darauf anzusehen.

d) Das, zu dem man durch die Widersprüche in der Empfindung gedrängt wird, ist die Vielheit einfacher Urpositionen. Einfach sollen diese Urpositionen seyn, weil das Zusammengesetzte in der Empfindung widersprechend gefunden wurde, und aus jenen einfachen soll das unendlich Mannigfaltige erklärt werden. Wenn man aber auch hier nicht daruf zurückkommen will, daß das Einfache nichts andres sey, als ein abstract Gedachtes, also weit entfernt von allem Realen außer dem Denken, der einfache Punkt, die einfache Linie, die einfache Fläche, so muß man doch fragen, wie das Mannigfaltige aus dem Einfachen entstehen könne. Darauf erhält man die Antwort: durch die

Selbsterhaltung des Einfachen, dadurch, daß jene angeblichen Realen, jene Urpositionen sich in ihrem Seyn gegenseitig auf einander beziehen und erhalten. Hier drängt sich aber nun unabweisbar die Erwägung auf: entweder man hat es wirklich mit einem vollkommen Einfachen, das allem Unterschiedenen entgegengesetzt ist, zu thun, und dann erhält sich solches Einfache gegenüber dem Einfachen nicht, sondern es verschmilzt mit ihm in Eins zusammen, wie von den Eleaten bis Spinoza längst erkannt ist. Oder man hat es mit einem Etwas zu thun, das wirklich von dem Andern unterschieden, ihm entgegengesetzt ist und zugleich sich auf das Andere bezieht; dann ist es auch nichts weniger als vollkommen einfach, dann hat die eine Urposition eine Bestimmung, durch welche sie von der andern unterschieden ist, dann ist sie das eine und das andere ist sie nicht, dann ist auch das, vermöge dessen es entgegengesetztes und ein sich beziehendes ist, ein Unterschiedenes, Mannigfaltiges in ihm. So ist selbst die mathematische Linie nicht absolut einfach, sie ist es nur gegenüber der körperlichen Linie, aber an sich ist sie, sofern sie eine Ausdehnung hat, sofern sie die Gränze der Fläche ist, nichts weniger als einfach. Selbst der mathematische Punkt, obgleich dem absolut Einfachen am nächsten kommend, ist doch nicht schlechthin einfach, sofern er einem andern Punkte entgegengesetzt, an einem bestimmten Orte 2c., sofern er die Gränze einer Linie ist. Hierbei leuchtet denn auch ein, was schon der platonische Parmenides in glänzender Weise ausgeführt hat, daß das Seyende, wenn es absolut einfach seyn soll, als solches nicht gedacht werden kann; denn jeder Denkact (Urtheil) ist eine Diremtion, als solcher aber nicht einfach.

Was hat man also mit dieser Wendung der Frage nach dem Seyenden gewonnen? Stellen wir es in seiner Stufenfolge kurz zusammen. α) Man hat ohne Begründung die Empfindung als das schlechthin Feste genommen. β) Man hat die Empfindung verlassen als im Widerspruch stehend mit dem Denken, hat also in dem Denken das Seyn nicht mehr, das ex hypothesi in der Empfindung seyn soll. γ) Man hat etwas im Denken

an die Stelle gesetzt, was selbst nicht nur nicht die Erscheinung erklären, sondern überhaupt gar nicht gedacht werden kann.*) So verläßt man den Weg der Kritik und fällt in den unverbesserten Dogmatismus und Empirismus zurück.

Die kritische Ontologie wird nach allem Bisherigen also ebensowenig von der Voraussetzung eines ein für allemal festen Objects, welchem die schärfsten Gründe entgegenstehen, als von einem bestimmten Inhalte des Bewußtseyns, des Subjects, ausgehen dürfen. Das Letztere ebensowenig als das Erstere, weil dieser Inhalt nicht nur unendlich variirt unter verschiedenen Subjecten und sogar in einem und demselben Subjecte unter verschiedenen Umständen, sondern weil gerade bei seiner Beweglichkeit mehrere Fragen vorher erledigt werden müßten, insbesondere die: welcher unter diesen verschieden gearteten Inhalten es sey, von dem man ausgehen könnte. Woran sich dann von selbst die Frage über den Ursprung dieses Inhalts knüpfen würde. Entweder also dieser Inhalt erweist sich als das gerade Gegentheil des Festen und Ersten, oder wenn man nun doch all demjenigen zum Trotze, was dagegen spricht, darauf beharrt, ihn als das Erste und Feste zu nehmen, dann muß man sich eben gefallen lassen, dies für nichts weiter gehalten zu sehen als für eine Behauptung, der mit gleichem Recht oder Unrecht jede andere gegenüber gestellt werden kann, und bei der jede Spur eines speculativen Verfahrens verschwunden ist. Auch dieser subjective Ausgangspunkt, dieses Bewußtseyn mit seinem Inhalte kann also weder selbst als das schlechthin Seyende genommen werden, noch auch als das, von dem man bei dem Suchen nach dem Seyenden ausgehen könnte. Was bleibt nun übrig? Sehr viele begnügen sich damit, zwischen den Forderungen der Speculation und Empirie sich unstet hinüber und herüber zu bewegen, bald den einen, bald den andern Folge zu geben, jenachdem die einen oder andern ihnen mehr Bedeutung zu haben

*) Vergl. auch des Verf. Grundzüge der speculativen Kritik, §. 43. S. 180 2c. Unsre Zeitschr. Bd. 45. S. 182 2c.

scheinen. Das Princip des Abkommens zwischen beiden ist also nur der subjective Geschmack und kann damit keinen höhern als individuellen Werth ansprechen, wie uns davon ein Beispiel in einem Briefe Schiller's an Göthe vor Augen tritt, wo jener sagt: „Es ist eine sehr interessante Erscheinung, wie sich Ihre anschauende Natur mit der Philosophie so gut verträgt und immer dadurch belebt und gestärkt wird; ob sich umgekehrt die speculative Natur unsres Freundes ebensoviel von Ihrer anschauenden aneignen wird, zweifle ich, und das liegt schon in der Sache. Denn Sie nehmen Sich von seinen Ideen nur das, was Ihren Anschauungen zusagt, und das Uebrige beunruhigt Sie nicht, da Ihnen am Ende doch das Object als eine festere Autorität dasteht als die Speculation, so lange diese mit jenem nicht zusammentrifft. Den Philosophen aber muß jede Anschauung, die er nicht unterbringen kann, sehr incommodiren, weil er an seine Ideen eine absolute Forderung macht" (Nr. 817). Eine Inconsequenz mehr oder weniger hat für denjenigen nichts zu bedeuten, dem es nur darauf ankommt, ein Abkommen für sich mit der Welt zu treffen, so gut es gehen mag. Aber wer diese Zuversicht nicht auf sich selbst zu setzen im Stande ist, wenn die Souveränetät seines Gutfindens doch einiges Bedenken erregt, der muß dann auch die Anforderungen des allgemeinen dialektischen Denkens höher anschlagen, und er versucht seinen Gang. Von dem Subject wird ja doch ausgegangen, indem das Subject es ist, welches das Seyn gewinnen will, und wenn sein Suchen nach demselben sich da und dort als ein vergebliches kundgiebt, so wird es immer wieder auf sich selbst zurückgewiesen. Es kann immer wieder nur von sich anfangen, immer wieder mit einem andern Inhalt seiner selbst, oder auch eben nur von sich schlechthin d. h. von dem Denkenden, von dem Denken; und es wird vorsichtiger seyn, ausdrücklich mit diesem statt mit dem Subject zu beginnen, da das Subject ein relativer Begriff ist, der sich auf das Object bezieht, das wir noch nicht haben. Von dem Denken als solchen kann und muß ausgegangen werden. Es muß, denn ohne Denken entstünde ja überhaupt die Frage

nicht nach dem Seyn, um des Denkens willen und für das Denken soll das Seyn gewonnen werden. Es muß, denn ohne Denken kann überhaupt kein Anfangen stattfinden. Ohne Denken kann das Seyn weder geleugnet noch bejaht werden, ja noch mehr: das Denken läßt sich selbst nicht leugnen, ohne es zu bejahen. Es kann nicht abstrahirt werden von dem Denken ohne es im Abstrahiren zugleich zu setzen. Es kann und darf aber auch von dem Denken ausgegangen werden, weil damit noch nicht das Geringste über das Seyn selbst oder über irgend einen Inhalt desselben vorausgenommen ist, sondern das Seyn selbst und jeder Inhalt desselben noch ebensowohl bejaht als geleugnet werden kann.

Wenn nun aber so das schlichte und reine Denken bloß in dieser seiner Bewegung vorausgenommen wird und vorausgenommen werden kann, ohne sich einer Erschleichung schuldig zu machen, und vorausgenommen werden muß, um überhaupt anfangen zu können, so muß nun vor allem weiter gesehen werden, was man an diesem Denken habe; es muß eine Analyse desselben versucht werden. Im Allgemeinen aber ist das Denken ein Urtheilen, ein Setzen des Einen, von dem ausgegangen wird, zu einem andern, zu einem Etwas. Weil nun aber hier von Einem ausgegangen wird, so bedarf dies Eine vorher selbst wieder des Gesetztwerdens, und so kommt man zur Combinirung von Urtheilen, deren einfachste der Schluß ist, der aber selbst wieder zu Schlußreihen ausgedehnt werden kann und zu solcher Ausdehnung drängt. Das Ergebniß dieser Operationen ist dann nach der gewöhnlichen Benennung der Begriff oder genauer das Etwas als Begriff. Hiermit ist der erste Act in der prima philosophia geschlossen. Man hat sich die Operationen des Denkens vergegenwärtigt.

Aber nun stehen wir erst an der Pforte der eigentlichen Metaphysik und 'zwar als Ontologie mit der Frage: was ist das Etwas, das mit diesem sogenannten Begriff gewonnen wird? Man hat ein Seyendes, fragt aber nun doch wieder, was es sey. Was kann diese Frage bedeuten, als daß es, ab-

gesehen von dem vielen einzeln qualificirten Seyn, doch bei dem Seyenden als solchem wieder Abstufungen gebe. Das eine Seyende wird gleichsam quantitativ mehr seyendes seyn als das andere. Nun sucht man aber nicht überhaupt nur ein Seyendes, man begnügt sich nicht gleichsam mit einem Stück, mit einem Brocken des Seyns, sondern man will dasselbe ganz haben, das volle, unverkürzte Seyn ohne allen Abzug, das Seyende in seinem Pleroma. So kommt man nun darauf, die Stufen des Seyns zu betrachten.

Der Begriff in jener logischen Bedeutung, wie wir ihn oben genommen haben, ist ein Seyendes, aber nicht das Seyende. Er ist seyend für den, der ihn denkt und der ihn so denkt. Er ist also das Seyende mit einem sehr starken Abzug, das Seyende **1** ÷ ∾. So bestimmt er sich negativ, er ist das Seyende nur für den Denkenden, aber was ist denn das Positive an ihm? Das Seyende an dem Begriffe ist, daß ich seine Bestimmungen denke und daß ich sie denken kann; und ich kann den Begriff denken wenn nicht die eine Bestimmung die andere verneint, ihr widerspricht. Das Seyende an dem Begriff ist das Zusammenseyn seiner Bestimmungen. Hier ist alles subjectiv, lediglich nichts Objectives, alles individuell, lediglich nichts Allgemeines. Denn daß diese Bestimmungen gedacht werden und keine andern, ist Sache des Denkenden; ebenso, daß sie zusammen gedacht werden, ist Sache des Denkenden; ihre Einheit liegt nicht in ihnen, sondern in dem Denkenden, der sie in die Einheit verknüpft. Endlich, daß sie sich nicht widersprechen, hängt von der Erkenntnißkraft des einzelnen Denkenden ab. Wenn auch das, daß Widersprechendes nicht gedacht werden kann, zur Natur des Denkens gehört, also allgemeine Geltung hat, wo ein Denken ist, wenn es auch ein Gesetz des Denkens ist (denn darin besteht das Wesen des Gesetzes, daß es ein allgemeines ist, dem das Einzelne unterworfen wird), so hängt doch die Anwendung dieses Gesetzes bei dem Begriff lediglich von dem Denkenden ab, und wir wissen nur zu gut, daß der eine einen Widerspruch sieht, wo ihn der andere nicht findet.

Wie kann also ein solches Seyendes irgend genügen, irgend einen Werth ansprechen? Werthlos ist es sicherlich nicht, vorausgesetzt nämlich, daß es sich von den eben berührten Unvollkommenheiten freizuhalten wisse, die dem Denken des denkenden Individuums anhängen können. Sofern die Gesetze des Denkens für jeden Denkenden dieselben sind, so wird in jedem Denkact, der einen Ausdruck dieser Gesetze giebt, indem er gemäß denselben Begriffs-Bestimmungen verknüpft, eine Allgemeinheit geschaffen, die alle einzelnen Denkacte, welche die gleichen Bestimmungen in sich schließen, unter sich befaßt, und für alle Denkenden die gleiche Gültigkeit behauptet. Also z. B. nimmt das Urtheil: in einem rechtwinklichten Dreieck ist das Quadrat der Hypotenuse gleich den Quadraten der beiden Katheten, eine schlichte Allgemeinheit in Anspruch. Aber man übersehe doch die Beschränkung nicht, die in demselben liegt. Man setzt erst etwas zusammen, um es dann wieder zu analysiren. Man nimmt ein rechtwinklichtes Dreieck mit seinen Quadraten an, um dann zu sagen, daß dies ein rechtwinklichtes Dreieck mit seinen Quadraten sey. Es ist also der reine Ausdruck des Gesetzes der Identität, und begründet nicht mehr, als daß, wenn es ein solches Dreieck giebt, es unter diesen Bestimmungen existirt. Aber ob es unabhängig von meinem Denken ein solches Dreieck gebe, darüber ist im Geringsten nichts festgestellt. Das Urtheil ist nur innerhalb des reinen Denkens von apodiktischer Sicherheit, für das Jenseits desselben nur hypothetisch und also nur der Ausdruck einer Möglichkeit. Es involvirt ein solches Dreieck keinen Widerspruch, wenn es existirt. Alles ist hier subjectiv, und wenn z. B. Spinoza objectiv dasjenige nennt und es den Formeln entgegensetzt, was durch das reine Denken erschlossen wird (de intellectus emend. p. 455 und Eth. P. 2. prop. 7 coroll. ed. Paulus), so ist dies mehr als nur ein veränderter Sprachgebrauch, es drückt zugleich den unkritischen Standpunkt dieses Systems aus, in welchem das schon für objectivseyend gilt, was dem reinen Denken angehört, damit eine Allgemeingültigkeit in Anspruch nimmt, die aber eben keine

andere seyn kann, als eine für den Kreis des Denkens geltende. Es strebt das Subject im reinen Denken über sich hinauszukommen, etwas von ihm Unterschiedenes und Unabhängiges zu setzen. Das aber gerade gelingt ihm bei seinem logischen Verfahren nicht; es wird immer auf sich selbst zurückgeworfen, und es ist jenes Urtheilen so, wie es ist, nur ein Spiel des Subjects mit sich selbst. Statt es zu einem in jeder Hinsicht bestimmten Etwas zu bringen, sind es immer nur vereinzelte Bestimmungen, die es gewinnt, die als solche zwar den Character der Allgemeinheit an sich tragen, aber von denen es völlig dahingestellt bleiben muß, ob sie außer dem reinen Denken vorkommen. Nehmen wir den Schluß als den vollständigen Denkact, so ist es offenbar die Conclusion, welche nicht aus den Prämissen gefolgert, nicht durch sie erzeugt werden kann. Diese concrete, in jeder Hinsicht bestimmte Einzelnheit muß offenbar schon vorher da seyn, wenn es zu einem Schluß, wenn es insbesondere zu dem Aufbau der Prämissen kommen soll. Es ist eine pure Fiction, wenn man aus diesen jene erzeugt annimmt.

Woher aber nun denn doch die Conclusion? Es ist fast ein Act der Desperation, wenn nun die Speculation wieder auf die Sinnlichkeit, auf die Empfindung zurückgeführt wird, um dort das verlorene Etwas zu suchen. Es ist auch nicht mehr jene harmlose unbefangene Objectivität der Jonier, welche wiederkehren kann, sondern der Sensualismus bildet sich zum ausdrücklichen Gegensatz des Intellectualismus aus. Die objective Stellung sucht er sich wieder zu erobern, aber er vermag es nicht mehr so schuldlos, er kann es nur durch Niederwerfung eines Gegners. Gelingt ihm dies? Er will die concrete Wirklichkeit, und er hat sie als diese lebendige Einzelnheit. Aber eben nur als Einzelnheit, und wie wenig ist ihm damit geholfen! Jede Einzelnheit kann durch eine andre verdrängt und bis zur Vernichtung umgeworfen werden. Wie jämmerlich es deshalb um diese Wirklichkeit bestellt sey, dies muß nur allzubald klar werden. Es wird auch Schutz gesucht; man wirft Wälle

auf, deren Festigkeit etwas zu prüfen sich nicht umgehen läßt. Es zeigt sich, daß der Sensualismus keineswegs der einzelnen Empfindung die Existenzfrage anvertraut, wenn er spricht: dies ist wirklich so. Ganz allgemein betrachtet dürfen wir schon das nicht übersehen, daß, indem man die Empfindung in ein Urtheil faßt, mit dieser eine logische Operation vorgenommen wird, und zwar indem man urtheilt: dies ist wirklich so, keine einfache. Man fügt offenbar zu der einzelnen Empfindung etwas hinzu, man hat schon irgend einen Vorrath, der der einzelnen Empfindung zur Stütze dienen soll. Es ist ein Collectiv-Urtheil gebildet, d. h. es wird eine Mehrheit von Empfindungen an einander gereiht, in welchen die eine durch die Summe aller übrigen gestützt werden soll. Darin liegt eine Selbstkritik dieses Standpunkts, der seinem eignen Princip und der daraus resultirenden Wirklichkeit mißtraut. Aber bliebe es dabei, was auf diesem Wege gewonnen werden kann, so wäre es immer ein nicht zu verachtender Beitrag zur Wahrheit. Die Operation, mittelst welcher eine unbestimmte Zahl von ähnlichen Empfindungen in der Erinnerung herbeigerufen, daran die neuste angereiht und so das Urtheil geschaffen wird: es ist wirklich so, heißt die Erfahrung, und ein solches Urtheil ist ein Erfahrungs-Urtheil. Empfindung und logisches Denken reichen sich zu gegenseitiger Unterstützung die Hand. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß mit dem Hinzutritt jedes neuen Falls die Neigung der Besonderheit zur Allgemeinheit um einen Grad sich verstärkt, und es also um diesen Grad einem etwa nachkommenden spätern, der bereits angesammelten Erfahrung widersprechenden Fall schwerer wird sich Geltung zu verschaffen. Mit der Zunahme der analogen Fälle wächst die Festigkeit des Urtheils.

Aber hier ist auch zugleich die am reichlichsten fließende Quelle aller Sophistik zu suchen, und sie bildet sich dadurch, daß der Erfahrungskreis abgeschlossen und das, was seiner Natur nach nur eine particuläre Bedeutung in Anspruch nehmen kann, zu einer universalen erhoben wird. Das ist lediglich ein unkritischer Willkür-Act des denkenden Individuums. Einige

Fälle, viele Fälle sind dieser Art, also sind es alle. Man darf nicht übersehen, daß man mit einer solchen Erfahrung immer nur die Form des Fehlschlusses vor sich hat, der als Sorites bekannt ist. Um ihn zu einem gültigen zu machen, würde erfordert zu bestimmen, was sich nicht bestimmen läßt, wieviele Fälle erfordert werden um das particuiäre Urtheil zur Würde des allgemeinen zu erheben. Es läßt sich hier das allbekannte Beispiel anführen: Alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch, also ist Cajus sterblich. Viele Fälle, eine indefinite Zahl von Fällen bezeugt die Sterblichkeit der Menschen; aber wenn die Zahl dieser Fälle noch so unermeßlich ist, so kann dies doch der Erfahrung den Character der Particularität nicht nehmen, und sie zur Allgemeinheit abzuschließen ist und bleibt eine Erschleichung. Diese erschlichene Allgemeinheit wird auf die Einzelnheit des armen Cajus angewendet und verurtheilt ihn zum Tode. Der Begriff Mensch wird mit der Würde des Mittelbegriffs bekleidet. Man nennt dies ganze Verfahren den Inductions-Schluß und wenn die Regel: a particularibus ad universale non valet consequentia, ihre Wahrheit nicht verloren hat, so ist der Inductions-Schluß als solcher entschieden den sophistischen Schlüssen zuzuzählen. Ob nicht das Inductions-Verfahren durch Combination mit andern Denkacten auch seinen Vortheil haben könne, diese Frage berührt uns hier nicht. Suchen wir auf dem Felde des reinen Denkens, auf dem wir hier stehen, den wahren Gewinn von dem erschlichenen und angemaßten zu scheiden. Leicht läßt sich erkennen, daß, wenn einmal das Urtheil zum Schluß sich erhoben hat, alles auf den Mittelbegriff ankommt. Beim Urtheilen kann aber das Denken nicht stehen bleiben und muß zum Schließen fortgehen, um die beiden Momente des Urtheils, Subject und Prädicat, mit einander zusammenzuschließen. Das haben wir aus den beiden schon betrachteten Verfahrungsweisen, durch welche man das Etwas gewinnen will, lernen können. Die eine, die des reinen Denkens, bringt es nicht weiter als zu einer abstracten, gedachten Allgemeinheit, die andere, die des Sensualismus, nicht weiter,

als zu einer ebenso abstracten Einzelnheit. Darum wird eine Combination beider angestrebt, die der Schluß gewähren soll und in dem Schluß der Mittelbegriff. Soll es ein Etwas geben, so muß dies ebenso gewiß die Einzelnheit als die Allgemeinheit in sich tragen. Warum das? Das Erste, damit es, vollkommen concret bestimmt, nicht nur die Eigenschaft eines Gedankendings, also ein hypothetisches Seyn, ein Seyn nur für den Einzelnen, der es zufällig denkt, habe. Das Zweite, damit nicht das Einzelne von jedem andern Einzelnen unversehens verdrängt werde, sich also vielmehr als μὴ ὄν erweise. Gelingt es demnach, den wahren Mittelbegriff aufzufinden, so wäre dieser das wahre ὄντως ὄν und in ihm wäre auch das Bindemittel gefunden, um die beiden Extreme in der Conclusion zu vereinigen. Zwei Fälle sind auch zum voraus denkbar, in welchen diese Aufstellung des Mittelbegriffs wirklich gelingt, so daß mit ihm ein Verhältniß der Nothwendigkeit erzeugt wird,

a) auf dem Gebiete der Erkenntniß, wenn es gelingt eine gewisse Anzahl einzelner Fälle zu sammeln, aus denen man eine Totalität bildet, welcher jeder einzelne in derselben begriffene Fall untergeordnet wird. So ist unstreitig ein Gewinn gemacht. Aber versäumen wir es nicht, uns dessen Bedingungen zu vergegenwärtigen.

α) Es versteht sich von selbst, daß die einzelnen Fälle, welche in eine Totalität zusammengefaßt werden, nicht nur jeder für sich in seiner phänomenalen Sicherheit, sondern auch alle in ihrer vollkommenen Gleichartigkeit festgestellt seyn müssen. Sodann aber

β) ist die Hauptsache, daß die Zahl der Einzelfälle, welche zu einer Totalität abgeschlossen werden, eine von dem denkenden Subject willkürlich bestimmte ist, daß also das Etwas, das herauskommt, nur ein Etwas ex concessis ist, d. h. es gilt nur für den, welcher den Abschluß zur Totalität und zugleich die zur relativen Allgemeinheit verknüpften Fälle gelten läßt. Hiermit besteht der ganze übrigbleibende Gewinn kaum in etwas

Mehreren als in einer Abbreviatur unsrer Erkenntniß zur Erleichterung des Gedächtnisses, das in den Stand gesetzt wird, eine größere oder kleinere Anzahl von Fällen in einer Einheit in sich aufzunehmen. — Mehr

b) ist wohl mit solchem Mittelbegriff auf praktischem Gebiete zu gewinnen. Hier liegt die Formation der beiden Momente, des Allgemeinen und des Einzelnen, ganz in der Macht des Denkenden. Die Begriffsbestimmung des Allgemeinen ist das Gesetz, welchem die einzelne Handlung, der einzelne Willensact subsumirt wird. Der Mensch als wollender, handelnder realisirt den Mittelbegriff, sofern sein Vorrecht darin besteht, aus Gesetzen und Principien sich zu bewegen, d. h. ein Allgemeines als Einzelnes zu setzen. Aber dennoch klebt auch diesem Mittelbegriff noch eine Relativität an, nämlich die, daß das Gesetz nur für den gilt, der es als solches anerkennt d. h. der ihm den Character der Allgemeinheit beilegt und demgemäß die einzelnen Willensacte ihm unterordnet. Ob das Gesetz eine Autorität habe über den einzelnen Handelnden hinaus, dies bleibt dabei unausgemacht.

Uebersehen wir also diese Bestrebungen des Subjects, das Seyende, das Etwas zu gewinnen, so ergiebt sich dabei ein merkwürdiges Verhältniß, parallel mit der aufsteigenden Scala des Seyenden eine absteigende Scala der Sicherheit seines Erfassens. Im reinen Denken eine apodiktische Sicherheit, aber eben nur eine Möglichkeit des Seyns; in der Erfahrung zwar eine Wirklichkeit des Seyns, d. h. ein Seyn, das nicht mehr blos durch das subjective Denken erzeugt war, aber doch zugleich nur ein Seyn, dessen sich das Subject nicht mehr vollständig bemächtigen konnte, das mehr nicht, als assertorische Sicherheit gewährte, d. h. eine momentane Behauptung, die wohl im nächsten Augenblick durch eine veränderte Empfindung erschüttert oder selbst umgeworfen werden konnte. Endlich aber, wenn beide Erkenntniß-Weisen combinirt werden sollten, nun wäre allerdings das gesuchte Seyn gefunden, das ebenso ein Bestehen außerhalb des Subjects hätte, wie es mit der ganzen

Kraft des bündigen Schlusses dem reinen Denken in stricter Nothwendigkeit angeeignet würde. Hier kommt indessen alles auf die Festigkeit des Mittelbegriffs an, und gerade diese stellt eine kritische Analyse in Frage. Es ist nicht die Allgemeinheit gefunden, die einen Obersatz zu bilden vermöchte, sondern man hat nur eine mehr oder weniger große Vielheit, die deren Stelle vertreten soll, aber nicht vertreten kann, und auf der andern Seite ist die Conclusion nichts weniger als aus den Prämissen erzeugt, sondern sie ist schon vorher da gewesen und auf irgend welchem andern Wege als dem des Schlusses gefunden worden. Die beiden Verfahrungsweisen sind also nur zusammengeleimt und gewähren keine Haltbarkeit; in dem Mittelbegriff zeigt sich die Spalte, die nicht ausgeglichen worden. Man hat nur eine Aufgabe vor sich, es sollte so seyn: es sollte, um sich des Seyenden zu bemächtigen die Combination gelingen, aber gelungen ist sie hiermit noch nicht, und will man sich nicht in Sophistik verlieren, so darf man sich nicht verbergen, daß man nicht mehr als problematische Resultate auf diesem Wege gewinnt.

Die Sophistik beherrscht ein größeres Gebiet, als man vielleicht da und dort voraussetzt, und es ist darum wohl von Nutzen, bevor man einen Schritt weiter versucht zur Gewinnung des Seyenden, den Schleichgängen jener ein wenig nachzuspüren. Welchen Ausruf hört man häufiger als den: es ist nicht möglich! Er enthält ein ontologisches Urtheil wie das im Anfang erwähnte: das ist nichts, jenes ist wirklich so! Ueber Möglichkeit und Unmöglichkeit, hat sich uns aber ergeben, entscheidet die logische Operation, welche das Gesetz des Widerspruchs und Nichtwiderspruchs verwaltet. Daß indessen in dem Ausruf: es ist nicht möglich, das Resultat einer regelrechten logischen Operation vorliege, ist regelmäßig eine Täuschung. Der Ausruf kommt vielmehr rein vom Erfahrungs-Standpunkte und gilt dessen inductivem Verfahren. Man hat eine Anzahl von Empfindungen gesammelt und diese zur Totalität abgeschlossen. Nun kommt der Fall einer neuen Empfindung heran, die man nach einzelnen abstracten Merkmalen unter das bereits ge-

bildete allgemeine Urtheil rubriciren zu müssen meint, dem aber die übrigen Merkmale der neusten Empfindung sich nicht fügen wollen, und das erzeugt jenen Ausruf. Kommt er im gemeinen Leben vor, so hat er in der Regel keine große Bedeutung und soll häufig nur ein lebhafteres Interesse an dem neuen Fall beweisen. Der Exclamant läßt auch gewöhnlich mit sich tractiren. Aber wird dasselbe Verfahren — und der Fall ist nicht selten — auf dem Boden der Wissenschaft angewendet, so müssen dort die Folgen begreiflicher Weise viel ernster seyn, sey es, daß man ein empirisches Urtheil geradezu für ein Urtheil des reinen Denkens nimmt und ihm als solchem absolute Allgemeinheit und Gültigkeit beilegt, oder sey es, daß man das Erfahrungs-Urtheil jedem rein logischen Verfahren entgegensetzt und dem ersten eine höhere Autorität zuschreibt. Stellen wir zuvörderst noch einmal fest, daß hier von einer Anwendung logischer Gesetze des Widerspruchs ꝛc. entfernt nicht die Rede sey. Aber allerdings wird auch die Logik hereingezogen, und ihre Paralogismen können hierbei die Herrschaft ausschlagen. Man hat ein Erfahrungs-Urtheil gebildet, und es unterliegt keinem Zweifel, wie wir schon anerkannt haben, daß nach der kleinern oder größern Zahl der Fälle, aus welchen dieses Erfahrungs-Urtheil zusammengelesen ist, es ein größeres oder geringeres Gewicht für die Beurtheilung der neu herankommenden Empfindung in die Waagschale legt. Es wird dabei natürlich vorausgesetzt, daß das Verfahren, vermöge dessen der Fall der neuen Empfindung dem schon gebildeten Urtheil angereiht wird, ein vollkommen normales und die Analogie, welche sich dabei herausstellen muß, keine irrige sey. Da hat allerdings der Denkende, welcher in diesen Proceß hereingezogen ist, nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, ein schon kräftig fundirtes Urtheil sich nicht durch eine einzelne unversehens herankommende Enpfindung, die vielleicht nicht einmal sorgfältig genug zur Wahrnehmung erhoben wurde, alsbald umstoßen zu lassen, sondern vielmehr das neu herankommende mit der ἀγωγή des Zweifels aufzunehmen. Allein ganz anders verhält sich doch die Sache, wenn das hier-

bei zu Grunde liegende Verfahren, des Paralogismus, der in aller Induction eingeschlossen ist, uneingedenk, jenes Erfahrungs-Urtheil zu der Anmaßung der Allgemeinheit erhebt. Die Induction kann, präcis gewürdigt, nie ein anderes als particuläres Urtheil erzeugen, und wenn sie sich zur strengen Allgemeinheit erhebt, so ist dies jedesmal eine Erschleichung. Das Complement bildet, wie das schon oben angemerkt wurde, dabei immer die subjective Neigung, und es mangelt dem Urtheile die objective Geltung. Stets muß das Erfahrungs-Urtheil sich der Correctur offen halten; zu einer höhern als assertorischen Geltung kann es ohne sophistische Anmaßung nicht vorgehen. Mit dem Ausspruch: es ist nicht möglich, begiebt sich die Empirie auf das Gebiet der Apodiktik, die, wie bereits bemerkt, nur dem reinen Denken zukommt.

Dies erheischt eine um so genauere Erwägung, da gerade hier die Quelle aller trennenden Meinung, aller Spaltung, die ebensosehr die Einheit als die Einigkeit und Wahrheit hindert, zu suchen ist. Die individuelle Neigung schließt den Kreis der Erfahrung ab und wird dazu durch nichts bestimmt als durch schlichte Willkür. Die particulare Empirie legt sich das dominirende Ansehen der Denk-Allgemeinheit und metaphysischen Unbedingtheit bei, und Systeme, die weit über alle Empirie sich erhaben dünken und mit Geringschätzung auf dieselbe herabsehen, können dabei doch tief in deren Paralogismen verstrickt seyn. Die größte Gefahr besteht bei solchem Verfahren darin, daß eine höhere Stufe des Seyns von der Erkenntniß geradezu ausgeschlossen wird. Ist nämlich der Ring gebildet, so bleibt er so eng oder so weit er ist, und nur völlig analoge Fälle finden in ihm noch Raum; alles wirklich Neue findet keinen Zutritt. Denn neu, schlechthin neu ist diejenige Erscheinung oder, subjectiv ausgedrückt, diejenige Empfindung, welcher keine analoge vorhergegangen ist, die also in das bereits bestehende Erfahrungs-Urtheil sich nicht aufnehmen läßt, im Gegentheil, wenn die Erfahrung mit dem Anspruch der Allgemeinheit auftritt, schlechthin verworfen werden muß. Für die paralogistische Induction

ist ein solches Neues eine Sache, welche niemals geschehen ist (Voltaire). Der Standpunct des gemeinen Bewußtseyns ist hier weit vorsichtiger. Indem er nämlich eine solche Sache als wunderbar bezeichnet, schließt er sie nicht aus von dem Gebiete des Seyenden, aber er versieht sie mit einer kritischen Note, durch welche angemerkt wird, daß es noch nicht gelungen sey, sie der bestehenden Erfahrung einzureihen. Wir werden wohl am Schlusse unsrer Untersuchung noch einmal auf diesen Punct zurückzukommen Anlaß erhalten.

Müssen wir aber nun weiter bedenken, daß den überwiegend vielen Erscheinungen die Signatur des Unvollendeten, Unvollkommenen anhängt, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß, je vollkommener ein Seyendes ist, es um so weniger auf Anerkennung seines Seyns rechnen kann. Da ferner jede Erscheinung einem Werden, einem Entstehen und Vergehen unterworfen, also nur in einer Beziehung seyend, in anderer aber nichtseyend ist, so wird gerade das schlechthin Seyende am allerwenigsten auf seine Anerkennung rechnen dürfen. Das Verhältniß ist von zu großer Wichtigkeit, als daß es nicht näher in Betracht gezogen werden sollte.

Sagt man, dieses oder oder jenes Seyende sey nur in gewisser Hinsicht seyend, in andrer nicht seyen, so fragt es sich: was wird damit ausgesprochen: es ist nichtseyend? Es wird ihm das Seyn zugesprochen, — es ist, und es wird ihm das Seyn zugleich abgesprochen — nichtseyend. Soll dies nicht einen schlechthin unvollziehbaren Gedanken enthalten, so müssen wir annehmen, es liege in dem, daß ich irgend einem Ding das Prädicat des Nichtseyns gebe, eine Vergleichung eingeschlossen. Ich habe den Gedanken, die Vorstellung eines andern Seyenden, dem ich das Prädicat beilege, welches ich der in Frage stehenden Erscheinung abspreche. Ganz vortrefflich ist dies schon in dem platonischen Parmenides ausgeführt, daß ich die Vorstellung des Nichtseyenden gar nicht haben kann, ohne daß ich die Vorstellung des Seyenden zu Hülfe nehme, jenes an diesem messe, daß ohne eine solche Vergleichung das μὴ ὄν sich alsbald

in ein οὐκ ὄν verwandelt, von dem ich überhaupt nichts aussagen kann, weder daß es sey, noch daß es nicht sey. Wenn ich z. B. von einer Erscheinung aussage, daß sie nicht unbedingt sey, so vergleiche ich sie in Gedanken mit der Vorstellung des Unbedingten, und so überhaupt jede Erscheinung, welcher ich das Prädicat des Nichtseyenden gebe, mit der Vorstellung des ens realissimum. Das Nichtseyende an einer Erscheinung erscheint nicht, eben weil es nicht seyend ist, und ich spreche nur von ihm, sofern ich das ens realissimum in meiner Vorstellung habe.

So erhellt aber, daß das ens realissimum nie Gegenstand der Erfahrung werden kann. Eben sofern es realissimum ist, gibt es keine Erscheinung, der es angereiht, mit der zusammengefaßt es eine Erfahrung ausmachen könnte. Es wird vielmehr stets von der Empirie abgestoßen werden und abgestoßen werden müssen. Sie wird sich weigern müssen, dasselbe als seyend anzuerkennen. Hiermit geräth man aber nun in eine ganz eigenthümliche Antinomie. Der Ausdruck ens realissimum mag etwas Ungeschicktes haben, aber soviel ist denn doch richtig und wird jeden Augenblick durch das empirische Verfahren selbst bestätigt, daß ich die Vorstellung eines Seyenden habe, das seyend in jeder Beziehung und im höchsten Maaße ist, das, wenn es auch die Negation in sich hat, diese eben nur in sich hat und sie also jedesmal und in jedem Augenblick durch die entsprechende Position in sich aufhebt, daß aber nie von einem außer ihm Seyenden negirt wird. Auf der andern Seite ist klar zu erkennen, daß dieses Seyende nie Gegenstand der Erfahrung werden kann, von derselben vielmehr geradehin negirt wird. Hier kann die Antithese nicht schärfer seyn. Wie will man aus ihr herauskommen? Die gewöhnliche Philosophie ist unglaublich schnell damit fertig, wenn sie auch in Folge der Kritik der reinen Vernunft nicht mehr wagt, den Denk-Operationen, durch welche auf jenes Seyende geführt werden soll, objective Geltung zuzuerkennen, aber sie nimmt es nicht zu schwer, zwei Sphären des Seyns zu statuiren, von deren einer zu der anderen zwar beständig

übergegangen wird, die jedoch ewig getrennt bleiben, ohne daß das auf einem Gebiete Geltende auf dem andern irgend welche Geltung erwarten dürfte. Jenes schlechthin Seyende gehöre nur dem reinen Denken an, sagt sie, und es sey damit vollständig subjectiver Natur, während die Erfahrung sich davon völlig abscheide und ihre Wege für sich gehe. Wer wollte aber damit den Streit für geschlichtet halten? Wenigstens müßte man gerade hinsichtlich der Wahrheit genügsamer seyn, als man es in allen andern Dingen zu seyn pflegt. Die Schwierigkeiten sollten sich in gehäuftem Maaße niemand verbergen. 1) Wer vermag jenen Dualismus einer doppelten Wahrheit in seinem Bewußtseyn zu ertragen? Wohl zu merken, wobei nicht eine Wahrheit der andern zur Ergänzung dient, nicht nur weil beide ganz verschiedenen Gebieten angehören, sondern weil beide sich geradezu gegenseitig den Rang streitig machen, indem jedes von beiden Gebieten sich den Besitz des wahrhaft Seyenden zuschreibt und das andere von diesem Besitz ausschließt. 2) Wenn man das reine Denken für nur subjectiv erklärt, so daß also ihm eine große Abstraction anklebe gegenüber der Empirie, welcher man die Objectivität zuzuerkennen geneigt ist, so haben wir schon gesehen, wie es um diese Objectivität steht, indem wir erkennen, daß sie nicht weiter geht als bis zur Empfindung, also einem entschieden Subjectiven. Allerdings muß etwas die Empfindung Erregendes angenommen werden, das wir nicht kennen, und gegenüber von dem wir uns nur leidend, nicht activ verhalten. Aber soll das Kriterium der Objectivität darin bestehen, daß uns Etwas aufgedrungen wird, dessen Ursprung wir nicht kennen, so würde das reine Denken eines schlechthin Seyenden wohl den gleichen Anspruch zu erheben vermögen. Denn 3) wie kommt es, daß das reine Denken den Weg nach dem schlechthin Seyenden einschlägt und sich nicht mit dem Vorrath begnügt, den ihm die Empfindung zum Behandeln darbietet? Dieses Unbedingte, dieses ens realissimum ist uns zwar nicht durch die sinnliche Empfindung aufgedrungen, aber aufgedrungen doch, so daß wir uns dessen ebensowenig erwehren können als jener.

Hier stehen wir vor einer Frage, ebenso ungelöst, wie die von dem Ansich der Empirie, und wir erkennen, daß unser speculatives Geschäft keineswegs vollendet sey, und die Philosophie ist allzu genügsam, die erklärt, das Denken steigere eben den durch die Empfindung gegebenen Stoff. Wollten wir weiter nichts, das hatte man uns schon lange genug vorgesagt, das war es eigentlich, was wir schon von Locke wußten. Warum steigert denn aber das Denken den ihm empirisch dargebotenen Inhalt? Was bewegt es dazu? Warum begnügt es sich nicht mit dem theilweise Seyenden und hängt demselben eine Negation an? Diese Negation liegt nicht in dem sinnlich Seyenden als solchem, und selbst wenn man den Anlaß zu ihr im Vorübergehen des sinnlichen Eindrucks findet, so wurde doch eben mit dieser Negation abgeschlossen, und am allerwenigsten kann darin ein Grund liegen für die Annahme eines höher gesteigerten Seyns. Dieses Seyn aber, dieses Seyende läßt dem Denken keine Ruhe, hängt sich ihm an die Fersen, stachelt dasselbe immer wieder zu neuen Anstrengungen auf, selbst wenn eine ganze Sinnenwelt vor ihm versänke.

Nun sind wir wieder in der Lage, abermals eine Wahl treffen zu müssen. Entweder wir beruhigen uns bei jenem Dualismus des Seyns in seinen zwei völlig getrennten Gebieten, dem einen, das uns den Vorrath des einzelnen Seyns darbietet, welches in ein ununterbrochenes μὴ ὄν ausläuft, auf der andern Seite das vollkommene, schlechthin Seyende, aber das nichts ist als das Erzeugniß des Denkenden, ein Ideal im schlechten Sinne, mit dem ich nicht aus meinem Denken hinauskomme, ein Phantasma meiner Einbildung. Oder wenn wir uns dabei unmöglich beruhigen können, wenn gerade das Unerträgliche eines solchen Zustandes es ist, was uns zum Philosophiren treibt, so müssen wir suchen auf einer der beiden Seiten die Schranken, die uns gezogen sind, zu durchbrechen, sey es auf der Seite des Sinnlichen, sey es auf der des reinen Denkens. Selbst Kant, der in seiner Kritik der reinen Vernunft diesen Dualismus codificirte, fand doch in demselben es nicht

auszuhalten und suchte sich, freilich in der Weise Alexanders d. G., eine Bahn zu brechen, indem er das Object, das ihm theoretisch entfallen war, praktisch aus eigner Machtvollkommenheit zu setzen unternahm, aber hiermit in die Gefahr gerieth, mit seinen eignen Waffen, mit denen der Kritik, sich zu verletzen. Muß es aber in der That dem Denken zu enge werden, müssen wir einen Ausgang suchen, so fragt es sich nur, auf welcher Seite wir ihn noch hoffen können. Auf der der sinnlichen Empfindung wohl schwerlich, denn auch eine mikroskopische Untersuchung könnte uns das, was uns fehlt und wonach wir suchen, wohl kaum verschaffen, vielmehr uns nur bestätigen, daß wir es nicht haben. Also nur auf der Seite des reinen Denkens, wenn überhaupt irgendwo, können wir noch hoffen weiter zu kommen.

Der nächste Nachfolger Kant's war kühn genug, ihn in seiner praktischen Vernunft beim Wort zu nehmen und dadurch, freilich sonderbarer Weise, nur allzubald den Unwillen des Urhebers der Kritik hervorzurufen. Sollte irgend noch eine Ausgleichung des Zwiespalts gefunden werden, sollte es noch eine Versöhnung geben zwischen Denken und Seyn, zwischen Allgemeinem und Einzelnem, und schließlich zwischen Metaphysik und Empirie, so mußte sie doch allein da gefunden werden, wo die Vermittlung zwischen Allgemeinem und Einzelnem sich selbst vollzieht, die Vermittlung, nicht die bloße Zusammensetzung. Daß man durch Anhäufung des Einzelnen nur ein Vieles, aber nimmermehr ein Allgemeines gewinne, daß man sich nur in einen sophistischen Sorites verliere, nimmermehr aber die Kluft zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen überbrücke, dies konnte die bisherige Metaphysik zur Genüge gelehrt haben. Wollte man also den Mittelbegriff realisiren, so war es nur möglich, daß man den entgegengesetzten Weg einschlug, daß man nicht von dem Einzelnen zum Allgemeinen, sondern von dem Allgemeinen zum Einzelnen zu gelangen suchte. Damit aber werden wir hingewiesen auf die Willensbewegung, die allein eine solche ist, bei welcher vom Allgemeinen ausgegangen und aus diesem

das Einzelne gesetzt wird. Insofern war also der Weg, auf welchem J. G. Fichte über Kant hinausging, gewiß der richtige. Er gab der praktischen Vernunft Kant's, die bei diesem doch nur eine allgemeine Kategorie, ein Gesetz ohne Heimath war, ein reelles Substrat in dem Ich. Aber daß er dieses schlechthin und unmittelbar als absolut nahm, darin blieb er noch allzutreu bei Kant stehen. Absolut ist es weder hinsichtlich des Allgemeinen, aus dem die Bewegung beginnt, noch hinsichtlich des Einzelnen, zu dem es sich setzt. Verfolgen wir dies noch etwas weiter. —

Das Denken sey ein Sichsetzen, haben wir gesagt, und darauf müssen wir uns noch einmal zurückwenden. Wird mit jenem Sichsetzen das Ich gewonnen, so wäre allerdings das Nächste, dieses Ich als das schlechthin Seyende zu nehmen. Es liegt unstreitig viel Anlaß dazu vor, wenn einmal die Objectivität der Empfindung erschüttert und zu der Einsicht vorgeschritten ist, wie jedenfalls eine ganze Welt dem Ich gegenübersteht, harrend des Augenblicks, wo sie von ihm anerkannt werden soll. Aber auf der andern Seite macht doch eine sehr einfache psychologische Reflexion diesen Fund mehr als zweifelhaft, die nehmlich, daß das Ich, eben indem es sich erst setzt, nicht ist, indem es sich in der Zeit setzt, nicht schlechthin ist, endlich indem es zum Sichsetzen veranlaßt wird, von dem Veranlassenden, also von einem ihm Objectiven, abhängig erscheint. Die Entstehung des Ichs im einzelnen Fall benimmt uns gründlich den Traum von dessen Absolutheit. Als reines Ich besteht es zunächst gar nicht, sondern wird erst durch vielfaches Filtriren und Sublimiren dazu gemacht. Dasjenige Ich aber mit seinem zufälligen Inhalt, aus welchem erst das reine Ich präparirt wird, jenes Ich und seine Geschichte, die Wahrnehmung, welchen Metamorphosen es unterworfen, wie jeden Augenblick durch einen kleinen Umstand seine Existenz in Frage gestellt wird, muß uns vollkommen ernüchtern, und die Selbstherrlichkeit des Ichs überhaupt bis auf die letzte Spur verschwinden machen.

Kant's transscendentaler Idealismus und E. v. Hartmann's Ding an sich.

Von

Dr. E. Grapengießer.

Dritter Artikel.

V. Transcendente und immanente Causalität.

In dem Abschnitte, zu dessen Betrachtung ich mich jetzt wende, und in dem Herr v. H. seine Ansichten mit großer Gründlichkeit und großem Scharfsinn entwickelt, wird derselbe durchgehends irregeleitet durch seine schon angegebene verkehrte Auffassung der Begriffe „immanent und transscendent". Kant nennt diejenige Erkenntniß immanent, die sich auf das Gebiet möglicher Erfahrung beschränkt, transscendent diejenige, die über die Schranken dieses Gebietes hinausstrebt. Im Allgemeinen ist alle unsere positive Erkenntniß immanent; denn wir erkennen die Dinge nur sinnesanschaulich; ihr Gebiet also ist das der Sinnenwelt, der Erscheinungen in Raum und Zeit. Wer dagegen einwenden wollte, Kant unterscheide doch Erkenntniß a posteriori und a priori, und lehre, auch die letztere komme uns zu, der würde die Sache gänzlich mißverstehen. Erkenntniß a posteriori nennt Kant dasjenige in der Erfahrung, was uns in derselben gegeben wird, Erkenntniß a priori aber, was wir aus eigenem Vermögen zu dem Gegebenen hinzubringen, nämlich die Einheit und Nothwendigkeit in der Synthesis, die Verknüpfung des Mannichfaltigen und uns einzeln Gegebenen, und er erkennt darin erst die Objektivität der empirischen Erkenntniß. Also auch die Erkenntniß a priori bleibt immanent, d. h. sie führt nur im Gebiete möglicher Erfahrung zur bestimmten objektiven Erkenntniß. Ganz anders faßt Herr v. H. jene Begriffe auf. Er nennt immanent, was unserm Bewußtseyn gehört, transscendent aber, was jenseits des Bewußtseyns liegt. Das ist etwas ganz Anderes. Denn Vieles, dessen wir uns entweder gar nicht oder nicht hinlänglich klar bewußt sind, besitzen wir doch in der unmittelbaren Erkenntniß, ist also

nicht transscendent, sondern immanent. Wie wenige sind sich z. B. ihrer Erkenntniß a priori bewußt, während sie dieselbe doch besitzen! Und geht nicht alle unsere Philosophie darauf hinaus, uns erst vollständig zum Bewußtseyn zu bringen, worin unsere immanente Erkenntniß besteht und welche Schranken ihr gezogen sind? Auch das klare Bewußtseyn dieser Schranken und das Bewußtseyn der sie negirenden Ideen ist keine positive transscendente Erkenntniß. Diese Mißdeutung jener Begriffe Kant's ist denn der Grund, daß v. H. zur rechten Einsicht in die Lehren Kant's nicht gelangt.

Das Erste, was v. H. hier darthun will, ist, daß Kant selber von den Grundsätzen seiner transscendentalen Analytik abgewichen sey, indem er in dieser den transscendentalen Gebrauch der Kategorieen überhaupt verbiete, doch aber in der Kritik der reinen Vernunft die Hypothese der transscendenten Ursache für in sich widerspruchslos erkläre, und später mit der Analytik ganz breche, indem er zwar für die mathematischen Kategorieen das Verbot des transscendentalen Gebrauchs bestehen lasse, für die dynamischen aber umstoße. Ferner betreffe dies zunächst nur die Kategorie der Causalität, und auf deren Basis komme erst noch die Kategorie der Modalität, die Nothwendigkeit, hinzu. Warum sollten nicht auf derselben Basis auch die Kategorieen der Quantität und Qualität zu dergleichen berechtigt seyn? Und gerade Kant's Lehre, daß die Kategorieen der Modalität nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken, verleihe — so meint v. H. — den Kategorieen der Quantität und Qualität weit mehr Aussicht, zur Bestimmung des „An sich Seyenden" verwendbar zu seyn als denen der Modalität. — Das ist in allen Punkten ein Mißverständniß der Lehre Kant's.

Zuerst sagt zwar Kant, daß der Begriff der nicht sinnlichen oder intelligiblen Ursache in sich widerspruchslos sey, also denkbar: aber er läugnet bestimmt, daß dieselbe ein Gegenstand unserer Erkenntniß sey oder seyn könne, also, daß wir irgend etwas über ihre Substanz und ihre Beschaffenheiten aussagen

könnten. — Ferner, über seine Unterscheidung der mathematischen und der dynamischen Kategorieen und deren Verhältniß zu einander spricht er sich schon in der Kritik der reinen Vernunft auf das Klarste und Bestimmteste aus; in der Kritik der praktischen Vernunft muß er daran anknüpfen, weil er hier in dem kategorischen Imperativ des sittlichen Gebotes faktisch das Bewußtseyn nachweiset, daß wir die freie Ursache unserer Handlungen sind. Aber Herr v. H. scheint das Verhältniß der mathematischen zu den dynamischen Kategorieen nicht zu verstehen und einzusehen, er sagt nur: „die Möglichkeit und Erlaubtheit dieser transscendenten Synthesis (sc. für die dynamischen Kategorieen) setzt Kant hier als in der Kritik der reinen Vernunft nachgewiesen voraus.“ Er scheint also hier eine bloße Voraussetzung Kant's vor sich zu haben, die noch erst der positiven Rechtfertigung bedürfe. Das ist ein Irrthum. Das Verhältniß der einen und der anderen Kategorieen ist in der Kritik der reinen Vernunft nicht als eine vage Hypothese hingestellt, sondern schon dort begründet. Kant redet davon zur Auflösung der Antinomie der Vernunft und ihrer kosmologischen Ideen. Er erklärt, weßhalb die Sätze der beiden ersten Antinomieen beide falsch, die der beiden anderen aber beide wahr seyen. In jenen gehen wir von einem Begriff aus, der in sich einen Widerspruch hat, nämlich der Sinnenwelt als des vollendeten Alls der Dinge. Die Sinnenwelt aber ist die Welt in den mathematischen Formen „Raum und Zeit“, die unvollendbar sind sowohl in der Zusammensetzung wie der Theilung. Darum sind in den beiden ersten Antinomieen sowohl die Thesis wie die Antithesis falsch. Denn in jener widerspricht die mathematisch unvollendbare Form der Forderung der Vollendung, in dieser umgekehrt das vollendete All den unvollendbaren Formen. In den beiden anderen Antinomieen, der dritten und vierten, aber können sowohl Thesis wie Antithesis wahr seyn, wenn nämlich die Thesis für die Dinge an sich, die Antithrsis für die Erscheinungen behauptet wird. „Die mathematische Verknüpfung — sagt Kant in den Proleg. §. 53 — setzt nothwendig

Gleichartigkeit des Verknüpften (im Begriffe der Größe) voraus, die dynamische erfordert dies keineswegs." Der Begriff der Größe ist nämlich ein ganz empirischer, an die Raum- und Zeitform gebundener Begriff, und läßt deßhalb eine ideale Deutung nicht zu; die δύναμις, die Bewirkung aber kann ich mir ohne Widerspruch empirisch und ideal vorstellen. Wohlverstanden, die letztere bleibt Idee und ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Wenn Kant so klar die Sache auseinandersetzt, so begreife ich nicht, wie v. H. behaupten kann, daß er damit der Lehre seiner transscendentalen Analytik widersprochen habe. Denn in dieser zeigt er ja, daß nur der mathematische Schematismus der Kategorieen zu positiver Erkenntniß, zu den Grundsätzen der Erfahrung führe. — Weiter ist auch das nicht richtig, daß die Kategorie der Nothwendigkeit erst durch die der Causalität die Befähigung zur idealen Deutung erhalte. Denn in der dritten Antinomie steht sich gegenüber die wieder bedingte Ursache der empirischen Wirklichkeit und die freie Ursache in der Idee, in der vierten aber das zufällige Daseyn der Dinge in der empirischen Erfahrung und das nothwendige Daseyn in der Idee. Die mathematischen Kategorieen der Quantität und Qualität lassen gar keine ideale Deutung zu, auch nicht vermittelst der Causalität, denn diese hat mit ihnen gar nichts zu thun. Sie sind nur Begriffe der extensiven und intensiven Größe, einer Synthesis des Räumlichen und Zeitlichen, Raum und Zeit aber sind nur Formen der Sinnenwelt. — Wie nun endlich das, was Kant von der besonderen Bedeutung der Kategorieen der Modalität bemerkt, daß sie nämlich nur das Verhältniß des Begriffs zum Erkenntnißvermögen ausdrücken, gerade den Kategorieen der Quantität und Qualität weit mehr Aussicht verleihen soll, zur Bestimmung des „An sich Seyenden" verwendbar zu seyn, was v. H. als gewiß ohne weitere Begründung hinstellt, ist auch nicht einzusehen. Kant nennt die Kategorieen der Modalität „Postulate des empirischen Denkens überhaupt" (S. 183), also giebt er dort nur Grundsätze für die Erfahrungserkenntniß; über diese kann ich mich aber denkend

und in der Idee erheben. Raum und Zeit dagegen, an welche Quantität und Qualität gebunden sind, sind nur nothwendige Formen der sinnesanschaulichen Erkenntniß. Für den praktischen Gebrauch giebt Kant aber in der Kr. der prakt. Vern. eine eigenthümliche Bestimmung aller Kategorieen.

v. H. kommt nun zu der zweiten, wie er sagt, schwierigen Frage, wie die immanente Causalität Kant's mit seiner transscendenten ohne Widerspruch vereinbar sey. — Diese für ihn so schwierige Frage entsteht aber überhaupt nur durch seine angegebene verkehrte Auffassung der Begriffe immanent und transscendent. Ihm ist die immanente Causalitat diejenige, die nur zwischen den Vorstellungen unsers Bewußtseyns besteht, transscendent die, die in den Dingen außerhalb des Bewußtseyns wirkt. Da ihm nun die Erscheinungen nur innerliche Vorstellungen sind, ohne zu beachten, daß sie Vorstellungen wirklich gegenwärtiger Dinge sind: so muß ihm natürlich alle wirkliche Causalität transscendent seyn. Er faßt die Sache im Einzelnen nun so auf. Er sagt, nach dem Gesetz der immanenten Causalität müssen alle Erscheinungen nach Naturgesetzen aus ihrer Ursache in der Erscheinung vollkommen (d. h. ohne Rest) erklärt werden können. Aber jede Erscheinung soll zugleich auch ohne Ausnahme die Wirkung der ursprünglichen Handlung einer transscendenten Ursache seyn. So bekommen wir zwei zureichende Ursachen für jede Erscheinung, deren eine innerhalb, die andere außerhalb des Bewußtseyns liegt. — So steht die Sache bei Kant aber gar nicht. Die Causalität, die v. H. die immanente nennt, ist bei Kant ein Gesetz für die Objekte, die empirischen Erscheinungen, die Gegenstände der Erfahrung, von denen wir freilich nur durch unsere Erkenntniß etwas wissen; sie sind aber nicht das Erkennende, sondern das Erkannte, nicht das Erkennen, sondern Gegenstand, Objekt unsers Erkennens. Also ist die Causalität als eine Erkenntniß a priori etwas meinem Bewußtseyn Gehörendes, aber sie hat objektive Bedeutung für die Erscheinungen, denn sie ist das nothwendige Gesetz ihrer Verknüpfung. Wenn nun Kant daneben von einer transscen-

denten Ursache redet: so haben wir ja gesehen, daß er diese immer nichtsinnlich, intelligibel nennt, daß er stets behauptet, wir können von ihr positiv nichts aussagen, da sie für uns kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist. Also können wir sie auch nicht ebenso wie die immanente Causalität zur Erklärung der Erscheinungen gebrauchen, sie ist Idee. So löset sich denn die schwierige Frage v. H.s einfach dadurch, daß wir hier nicht zwei neben einander laufende Causalitäten haben, welche gleich vollständig ohne Rest die Erscheinungen erklären sollen, sondern die eine allein dient uns zur Erklärung derselben, die andere ist nur eine ideale Vorstellung, kein Gegenstand der Erfahrung, kann also auch nicht zur Erklärung des in der Erfahrung Erscheinenden gebraucht werden. So haben wir denn hier auch nicht die prästabilirte Harmonie nöthig, wenn wir nur empirische Erkenntniß und Idee gehörig unterscheiden wollen. Nur darin hat v. H. ganz recht, wenn er sagt, bei dieser Annahme sey es aber nur scheinbar, daß die transscendente Ursache ein absoluter Anfang ist; ganz recht, denn dieser Anfang wäre dann jene Harmonie oder vielmehr der Componist dieser Harmonie. Aber wir gebrauchen diese Phantasie des Leibnitz nicht, und können sie nicht gebrauchen, da wir die Natur unsrer Erkenntnisse natürlich begreifen und erklären wollen.

„Indem die Freiheit der transscendenten Ursache sich als Illusion erweiset —", fährt Herr v. H. fort. Halt! nicht als Illusion, als Idee und ideale Ueberzeugung erweiset sie sich. Und darum, wenn v. H. „der Werth räthselhaft erscheint, den Kant auf die praktische Seite seiner irrthümlichen Hypothese legte", nämlich der transcendenten oder freien Ursache: so ist es mir im Gegentheil räthselhaft, wie dieser Werth Jemanden, der Kant's Kritik der praktischen Vernunft kennt, räthselhaft erscheinen könne. Zeigt er doch so klar, daß der kategorische Imperativ der Sittengebote, dieses „Du sollst", nicht möglich sey ohne die Ueberzeugung, daß unsre sittlichen Handlungen nicht der natürlichen Nothwendigkeit des Müssens unterliegen, sondern Wirkungen der freien ursachlichen Thätigkeit unserer Ver-

nunft seyen. Denn ohne diese könnte ich das „Du sollst" gar nicht zu mir sagen. Aber allerdings, dies ist nur ideale Ueberzeugung; denn ich erscheine mir hier nicht als eine rein vernünftige Persönlichkeit, sondern als sinnliche Vernunft, die bei ihrem Erkennen, Handeln und Wirken an den Leib gebunden ist. Aber diese ideale Seite unsrer sittlichen Ueberzeugung scheint Herr v. H. ganz zu verkennen. Darum versteht er Kant's Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter auch nicht. Er hält diesen für eine Hypothese, und sagt, er sey „hinter dem empirischen unerfindlich." Nun freilich, er soll hinter diesem auch gar nicht gesucht werden, denn er ist kein Gegenstand im Raum, kein Gegenstand der Erfahrung, der Empirie, er ist etwas Transscendentes, Uebersinnliches und Ideales. Mein empirischer Charakter erscheint mir in der natürlichen, psychologischen Folge meiner Entschlüsse; der Trieb, der zur Zeit die größte intensive Gewalt hat, bestimmt meinen Entschluß und meine Handlung. Aber dieser empirische Charakter ist nur die Erscheinung des intelligiblen, nämlich meiner Gesinnung. Warum diese von der Art ist, daß möglicher Weise ein anderer Trieb so mächtig in mir werden kann, um meiner eigenen rein vernünftigen Ueberzeugung untreu zu werden, das kann ich nicht natürlich erklären, sondern nur im religiösen Gefühl als meine Schuld fassen. Im irdischen praktischen Verkehr werden deshalb unsere Zurechnungen nur auf den empirischen Charakter bezogen, sagt Kant. Denn nur nach ihm kann ich meine und die Handlungen anderer natürlich erkennen. Erkennen und erklären kann ich mir zwar den Zusammenhang meines empirischen Charakters mit dem intelligiblen nicht, aber — dies läßt Kant allerdings an der angeführten Stelle S. 432 unberücksichtigt, obwohl es auch seine Ansicht ist — ich fühle es doch auch als meine Schuld, daß mein intelligibler Charakter mir gerade in diesem empirischen erscheint. Denn wäre nicht eine böse Gesinnung in mir, so würde immer das Gebot der reinen Vernunft auch der mächtigste Antrieb zu meinen Handlungen seyn. Die „Zurechnung" ist

verschiedener Art. Psychologisch rechne ich mir die Handlungen zu, die ich mit Bewußtseyn begangen habe, als meine Handlungen. Die juridische Zurechnung ist das Verhältniß meiner Handlungen zu den positiven Gesetzen. Im religiösen Gefühl aber rechne ich mir als Schuld zu die böse Gesinnung, durch die es allein möglich ist, daß ich meinem eigenen sittlichen Gebot zuwider handeln kann. — Ich kann darnach hier keinen Fehler Kant's finden, am wenigsten, wie Herr v. H. behauptet, einen alten Leibnitzischen, denn der einseitige Rationalismus des Leibnitz ist Kant's Lehre nicht. Wohl aber meint Kant hier in der That etwas Transscendentes, denn mein intelligibler Charakter erscheint mir nur in dem empirischen. S. 433 endlich redet Kant von der reinen Vernunft, und sagt, sie selbst sey nicht Erscheinung, darum finde in ihr, selbst in Betreff ihrer Causalität, keine Zeitfolge statt. Ich gebe zu, das ist etwas dunkel ausgedrückt. Mir scheint Kant's Meinung diese zu seyn. Der kategorische Imperativ der Sittengebote setzt das Bewußtseyn meiner rein vernünftigen Persönlichkeit voraus, die die freie Ursache ihrer Handlungen sey. Aber so erscheine ich mir in der inneren Erfahrung nicht, hier erkenne ich sie nur in Abhängigkeit von innern Naturgesetzen. Die reine Vernunft ist also keine Erscheinung, deshalb kann ich mir ihre Causalität auch nicht in der Zeitfolge nach Regeln vorstellen, da diese nur ein Gesetz für Erscheinungen ist. Also nicht einer discursiven oder zeitlich auseinandergezogenen Vernunft, wie v. H. sich ausdrückt, stellt Kant seine andere Vernunft gegenüber, sondern der von Sinnlichkeit und Naturgesetzen abhängigen Vernunft, wie wir sie in uns erkennen, die reine Vernunft, die wir als unsere Persönlichkeit nur in der Idee vorstellen können. Von einer zeitlich erscheinenden Vernunft weiß er wohl, aber von einer „zeitlich auseinandergezogenen" allerdings nichts, und ebenso bezweifle ich, daß er sie irgendwo bezeichne als diskursiv. Denn diskursiv nennen wir die gedachte Erkenntniß im Gegensatz zur intuitiven, anschaulichen. Da nun der Verstand das Denkvermögen ist: so können wir wohl von einem dis-

kursiven Verstande, nicht aber von einer diskursiven Vernunft reden.

Weiter sagt Herr v. H.: „Wir kommen hierbei auf den ungeheuerlichsten Punkt in Kant's Theorie der transscendenten Causalität, nämlich auf seine Behauptung, daß dieselbe zeitlos sey." — Ich bemerke dagegen, daß von einer solchen Theorie, das Wort im strengen logischen Sinne genommen, bei Kant gar nicht die Rede seyn kann. Denn Theorie ist die Unterordnung der Thatsachen unter Gesetze, und die Erklärung ihres Zusammenhangs aus den Gesetzen. Die transscendente Ursachlichkeit ist aber bei Kant nur Idee und kein Naturgesetz, sie kann also auch nicht zur theoretischen Erklärung der Thatsachen in der Natur dienen. Und damit fällt die „Ungeheuerlichkeit" jener Behauptung Kant's weg. Nur das in Raum und Zeit Erscheinende kann ich nach dem Gesetz der Causalität erklären; sie ist das Gesetz der Verknüpfung der Existenz der Dinge in der Zeit. Darum kann ich mir eine Causalität, die nur Idee ist, nicht als eine im Zusammenhange der Zeit wirkende vorstellen. Ein wirkliches Geschehen, eine Veränderung ist ein empirischer Begriff, und darum kann ich ein solches Geschehen, eine solche Veränderung nicht durch eine Idee erklären wollen. „Mit dem Worte Causalität ist schlechterdings kein Begriff zu verbinden, sagt v. H., wenn man die Zeit eliminirt." Ganz richtig, Causalität ist der Begriff eines Naturgesetzes für Veränderungen in der Zeit. Hier wird ja aber von transscendenter Causalität gesprochen. Also kann ich damit nur den Begriff einer bloßen Idee verbinden. Ebenso hat v. H. ganz recht, wenn er bezweifelt, daß Kant selbst seine Kategorie der Gemeinschaft auf das Verhältniß der transscendenten Ursache zu dem von ihr Bewirkten anwenden würde; denn diese Kategorie dient Kant auch nur zur Erklärung des in Raum und Zeit Erscheinenden. Ich habe darum auch nicht nöthig, hier Schopenhauer's ganz verkehrte Ansichten von dieser Kategorie weiter zu besprechen. „Wir brauchten die transscendente Ursache, um überhaupt ein Transscendentes zu gewinnen, um dem absoluten

Illusionismus zu entgehen. Diese transscendente Ursache kann unmittelbar nur die Ursache der Sinnesempfindung seyn", sagt v. H. Dawider habe ich schon gezeigt, daß die Vorstellung eines unmittelbaren Eindrucks der Gegenstände auf die Sinne vielmehr eine Illusion sey. Kant redet von der transscendenten Ursache der Erscheinungen ferner auch nur in dem Sinne, daß das Ding an sich der Grund der Erscheinungen sey: es ist das Etwas, was uns erscheint, das wir aber nur in der Form seiner Erscheinung erkennen können. v. H. bestreitet den Satz Kant's S. 425: „Man würde von ihm ganz richtig sagen, daß es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt." Das ist allerdings dunkel gesprochen, aber man muß nur beachten, wovon Kant dort redet. Er spricht vom intelligiblen Charakter und dem Noumenon. Das Subjekt jenes Charakters ist nur ein Noumenon, denn es ist reine Vernunft, als welche wir uns nicht erscheinen. Wir nehmen die Wirkungen dieses Noumenon allein wahr, nicht dieses selbst. Diese Wirkungen stehen aber im empirischen Zusammenhang, und lassen als solche Thatsachen in der Zeit nur eine natürliche Erklärung zu. Ich kann deshalb von dem Noumenon wohl sagen, daß es seine Wirkungen als freie Ursache von selbst anfange, aber die Handlung, das ist eben die Wirkung, erscheint mir in der Zeit, und ich erkenne ihren Anfang nur in ihr. Herr v. H. verwirrt sich auch hier durch seine verkehrte Auffassung des Immanenten und Transscendenten.

Herr v. H. folgert nun aus dem Vorigen die Alternative: entweder ist die transscendente Causalität zeitliches Geschehen, — oder die transscendente Ursache ist ein undenkbarer Begriff, der nichts erklären kann, und somit sind wir wieder beim absoluten Illusionismus angelangt. Natürlich entscheidet er sich für das Erstere. Aber das Transscendente kann nicht in der Zeit erkannt werden, da es eben das über die Erfahrung in Raum und Zeit Hinausgehende ist. Die transscendente Ursache ist Idee und kein Naturbegriff, aber eben als Idee und Noumenon sehr wohl denkbar. Freilich, das in der Zeit Erscheinende er-

klären kann ich aus ihr nicht, aber darum ist unsere Erfahrungserkenntniß doch nicht absoluter Illusionismus, denn ich erkenne das Ding selbst in seiner Erscheinung. Und zur Theorie Kant's gehört nicht, „daß Function (Veränderung u. s. w.) nur zu seyn scheint, aber nicht ist", sondern sie sind Erscheinungen, und haben darum empirische Realität, während das Ding an sich sich nicht verändern kann, und ich von seiner Handlungsweise gar nichts weiß. Darum ist es auch ein Widerspruch, von dem Transscendenten zu verlangen, daß es seine Thätigkeit in einem ganz bestimmten Zeitpunkt anfangen müsse. Denn ich erkenne das Transscendente und seine Thätigkeit gar nicht in der Zeit.

Herr v. H. fährt fort: „Da wir der transscendenten Ursache behufs Erklärung der Empfindung nicht entbehren können, dürfte es sich wohl lohnen, doch einmal Kant's immanente Ursache auf ihre Berechtigung zu prüfen." — Man merkt sehr gut, worauf Herr v. H. hinauswill. Da ihm die Erkenntniß nichts weiter als Vorstellung, ein bloßer Vorgang in uns ist, so gebraucht er zu ihrer Objektivität etwas von außen wirklich Gegebenes. Dies ist ihm die Empfindung, die er die Materie der Anschauung nennt. Das, was diese bewirkt, ist ihm die transscendente Ursache, die Function des Transscendenten. Daher muß ihm alle wirkliche Causalität nur diese transscendente seyn, er muß sie sich als in der Zeit wirkend vorstellen. So verliert ihm die Causalität, die Kant lehrt, und die er die immanente nennt, allen objektiven Werth. Kein Wunder, daß darnach seine Prüfung dieser Lehre Kant's sich im Voraus das Ziel stellt, zu zeigen, daß sie nichts sey. Nun muß ich zuerst daran erinnern, daß wir zwar auch gleich ihm die transscendente Ursache nicht entbehren können, aber nicht, wie er, behufs Erklärung der Empfindung und der Objectivität unserer Anschauung, sondern als Grund der Erscheinung, weil diese nothwendig voraussetzt Etwas, das erscheint. Dieses Etwas ist uns aber nicht wahrnehmbar, die Vorstellung desselben ist nur intelligibel, Idee. Und wir haben auch gesehen, daß

der Gegenstand selbst nicht unmittelbar durch einen Eindruck auf unsere Sinne wirkt, und daß die Objektivität der Erkenntniß allein auf dem unmittelbaren Bewußtseyn beruht, daß, wenn wir anschauen, wir nicht träumen oder uns etwas einbilden, sondern einen wirklich gegenwärtigen Gegenstand erkennen. Ferner wird v. H. hier wieder durch seine falsche Auffassung des Immanenten beirrt. Denn da ihm dies das nur innerhalb des Bewußtseyns Liegende ist: so verliert es dadurch schon die objektive Bedeutung. Kant's Causalität ist aber darum immanent, weil sie nur ein Grundsatz für mögliche Erfahrung ist, und diese hat empirische Realität. v. H. beruft sich gegen Kant's Lehre auf Schopenhauer's „vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde." Da er die Einwendungen desselben wiederholen will: so will ich hier nur im Allgemeinen bemerken, was der Grundfehler jener Schrift Schopenhauer's sey. Bei ihm erkennt man deutlich denselben Mangel der Selbstbeobachtung, den ich für Kant's Kritik gerügt habe. Nämlich auch er versteht den Unterschied nicht zwischen unmittelbarer Erkenntniß und Wiederbewußtwerden derselben. Er sagt §. 16: „alle Vorstellungen stehen in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung." Und diese Verbindung besteht ihm eben im Satz vom Grunde. Er verkennt also, daß die Einheit und Nothwendigkeit unserer Erkenntniß in der ihr ursprünglichen Form liegt, und daß in unserer unmittelbaren Erkenntniß diese eine und nothwendige Verknüpfung der Form und Materie sich unmittelbar bildet. Der Satz vom Grunde hat eigentlich nur logische Bedeutung, nämlich, wir fordern für jede Behauptung zuerst, daß sie in sich keinen Widerspruch habe, also logisch formell richtig sey, und dann, wenn sie auf Wahrheit Anspruch machen will, einen Grund, und diese logische Begründung findet nur dadurch statt, daß wir zeigen, unsere Behauptung stimme mit der unmittelbaren Erkenntniß überein. Schopenhauer aber wirft den logischen Grund zusammen mit dem metaphysischen Begriff der Ursache, indem, wo der Grund in der unmittelbaren Erkenntniß liegt, er schon das Seyn der Dinge selbst

vor Augen hat, obwohl er den Unterschied zwischen Erkenntnißgrund und Realgrund sehr wohl kennt. Dazu kommt nun sein völliges Nichtverstehen der Art und Weise und der Bedeutung unsers Wiederbewußtseyns und der Reflexion, was wieder seinen Grund hat in der gänzlichen Verkehrung von Verstand und Vernunft. Denn ihm ist die letztere das Vermögen der Erkenntniß in Begriffen, der erstere das Vermögen der anschaulichen Erkenntniß, während wir doch umgekehrt ganz allgemein den Verstand das Denkvermögen, die Vernunft das unmittelbare Erkenntnißvermögen nennen.

Herr v. H. bekämpft zuerst den Beweis Kant's für die Objektivität des Gesetzes der Causalität. Allerdings ist der Beweis, den Kant in der ersten Ausgabe seiner Kritik der r. V. gegeben hat, theils ungenügend, theils unrichtig. Aber v. H. hätte die verbesserte Darstellung Kant's in der 2ten Aufl. beachten sollen; dort ist die zweite Analogie der Erfahrung viel richtiger ausgesprochen. Kant will die objektive Bedeutung des Gesetzes der Causalität nachweisen, und wählt dazu jene Beispiele. Bei der Wahrnehmung des Hauses, sagt er, liegt es in meinem subjektiven Belieben, ob ich damit oben oder unten anfange, das Schiff, das auf dem Strome treibt, sehe ich aber nothwendig erst oben und dann unten, und nicht umgekehrt; ich bin also durch das Objekt zu der Reihenfolge meiner Wahrnehmungen gezwungen. Allerdings hat er Recht; es ist hier ein wesentlicher Unterschied in den Vorgängen; dort nehme ich nur einen einzelnen Gegenstand wahr, und keine Veränderung seines Zustandes; der Wechsel liegt da nur in der beliebigen Aufeinanderfolge meiner Wahrnehmungen der einzelnen Theile des Hauses; hier aber, beim Schiffe, nehme ich die Veränderung seines Zustandes wahr, also einen objektiven Wechsel in Vorgängen außer mir. Aber doch ist das kein richtiger Beweis für das Gesetz der Causalität. Denn dieses bestimmt nicht die nothwendige Verbindung in der Zeit, nicht das bloße Nacheinanderfolgen, sondern die dynamische Verknüpfung der Erscheinungen, das Erfolgen Durcheinander.

Dieses Gesetz der Verknüpfung kann ich mir im Gedanken freilich nur so darstellen, daß ich die Ursache als den vorausgesetzten Grund, und die Wirkung als dessen Folge ansehe; also ist das Gesetz der Bewirkung nur das Gesetz der Zeitordnung, wodurch die nothwendige Verknüpfung des vorhergegangenen Zustandes mit dem nachfolgenden bestimmt wird. In der 2ten Auflage sagt Kant von der Causalität, sie sey „der Begriff des Verhältnisses der Ursache und Wirkung, wovon die erstere die letztere in der Zeit als die Folge, und nicht als Etwas, das bloß in der Einbildung vorhergehen (oder gar überall nicht wahrgenommen seyn) könnte, bestimmt."

Herr v. H. bleibt nun in seiner Kritik der Lehre Kant's bei der irrthümlichen Darstellung allein stehen, und beachtet die richtigere Fassung in der 2ten Ausg. der Kritik gar nicht. Er betrachtet die Causalität nur aus dem Gesichtspunkte von zwei auf einander folgenden Wahrnehmungen, und nicht als das Gesetz für die Veränderung der Zustände der Erscheinungen. Daß eine Wahrnehmung auf die andere folgt, erklärt sich einfach daraus, daß sie in der Zeit stattfinden. Das Gesetz der Causalität aber erklärt die dynamische Verknüpfung der Veränderungen in der Zeit Wie Kant S. 768 sagt: „Ich nehme wahr, daß Erscheinungen auf einander folgen, d. i. daß ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen Gegentheil im vorigen Zustande war. Ich verknüpfe also eigentlich zwei Wahrnehmungen in der Zeit." Wenn ich das Schiff zuerst oben auf dem Strome wahrnehme und nachher unten: so könnten sich diese Wahrnehmungen unter anderen Verhältnissen, wenn etwa das Schiff nicht durch den Strom allein, sondern etwa durch Dampf getrieben würde, auch umgekehrt folgen. Nach dem Gesetze der Causalität aber frage ich in gleicher Weise für die eine wie die andere Folge der Wahrnehmungen nach der Ursache der Veränderung. Ein anderes Beispiel. Die Nacht folgt in der Wahrnehmung dem Tage, aber ich kann den Tag nicht die Ursache der Nacht nennen. Das Gesetz der Causalität aber lehrt, es muß notwendig eine Ursache da seyn, daß der Zustand, den ich

Tag nenne, sich in den der Nacht verändert habe. Ich verknüpfe also dadurch gesetzlich und nothwendig zwei Zustände, die in meiner Wahrnehmung auf einander folgten.

„Daß die subjektive Zuthat einer gewissen Verknüpfungsart der Vorstellungen diesen nimmermehr eine objektive Realität verleihen könne, wie Kant will, haben wir schon im ersten Abschnitt gesehen", bemerkt Herr v. H. Ich sage dagegen: wir haben dort gesehen, daß er Kant nicht richtig verstanden habe, und das Wesen unserer anschaulichen Erkenntniß falsch auffasse, indem er nicht beachte, daß wir bei der anschaulichen Wahrnehmung stets das Bewußtseyn haben, ihr Objekt sey ein wirklich gegenwärtiger Gegenstand. Denn dadurch allein unterscheidet sich die anschauliche Erkenntniß von der bloßen Vorstellung in der Einbildung. Und die empirische Objektivität und Realität bedarf eines weiteren Beweises gar nicht. Die Verknüpfungsart der Wahrnehmungen ist allerdings eine „subjektive Zuthat", weil sie ihren Grund hat in der meinem Erkenntnißvermögen eigenthümlichen Auffassungsweise. Von einer andern objektiven, d. h. sich auf wirkliche Gegenstände beziehenden Erkenntniß, als derjenigen eben durch meine Erkenntniß weiß ich natürlich gar nichts. Wie gesagt, wir haben die Dinge einzig durch unsere Erkenntniß derselben.

Vollkommen richtig sagt aber Herr v. H.: „die Erklärung aus der Subjektivität der reinen Verstandesform muß sich sofort als unzulänglich erweisen, so wie man auf die concrete Bestimmtheit eines gegebenen Falles Rücksicht nimmt, wo das Wie des gefühlten Zwanges immer nur empirisch zu begründen ist." Ich sage, richtig, weil hier unter falschen Ausdrücken, wie mir scheint, ein ganz richtiger Gedanke zu Grunde liegt, nämlich der, daß wir das, was unter gegebenen Veränderungen die Ursache ist, nur empirisch erkennen können. Dem widerstreitet das Gesetz der Causalität ja aber auch gar nicht. Denn dieses sagt nur allgemein und a priori: jede Veränderung hat eine Ursache. Was aber für eine besondere Erscheinung die wirkende Ursache sey, kann ich nur empirisch erfahren. Das

wäre der richtige Gedanke. Ich habe aber von falschen Ausdrücken gesprochen. Ich meine nämlich: der Grund des Causalitätsgesetzes liegt nicht in der Verstandesform, der Kategorie, sondern in der Form der unmittelbaren Erkenntniß; die Verstandesform dient nur dazu, mir diese zum Bewußtseyn zu bringen. Ferner, der gefühlte Zwang ist das Gefühl der Nothwendigkeit, mit dem wir in unmittelbarer Erkenntniß das anwenden, was wir Erkenntniß a priori nennen, dessen wir uns aber vollständig erst durch Reflexion und Speculation bewußt werden. „Der gefühlte Zwang" drückt das nicht klar genug aus. Es ist die Nothwendigkeit, mit der jeder Mensch unmittelbar sein Erkenntnißvermögen gerade so gebraucht, wie es eben beschaffen ist.

Weiter heißt es: „Kant stellt ja die Sache so dar, als ob A und B beide schon da wären, und der Vorgang des einen oder des andern in der Zeit nur durch das Verknüpfungsgesetz festgestellt würde." Dies bezieht sich wohl auf Kant's Bemerkung S. 171. Er giebt dort das Beispiel des geheizten Ofens und der Zimmerwärme, die beide zugleich sind, obwohl jener die Ursache und diese die Wirkung ist. Er erklärt das so: der größte Theil der wirkenden Ursachen in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letztern wird nur dadurch veranlaßt, daß die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in Einem Augenblick verrichten kann. Die Zeit zwischen der Causalität der Ursache und deren unmittelbaren Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) seyn. In dieser Auseinandersetzung liegt allerdings etwas Wahres, aber sie ist ungenügend, und scheint mir das Richtige zur hier geforderten Erklärung doch nicht zu treffen. Es ist ganz richtig, daß die vollständige Wirkung oft kürzere oder längere Zeit gebraucht, aber man kann Kant mit Recht entgegnen: wenn ich etwas als Ursache erkenne, so muß nothwendig die Wirkung auch da seyn, denn ich erkenne jene ja nur durch diese. Und die verschwindend kleine Zeit ist auch richtig, nämlich verschwindend für meine Wahrnehmung; aber kann man wieder sagen: doch Zeit!

Auch das macht die Sache nicht klar, wenn Kant bemerkt: „daß es hier auf die Ordnung der Zeit und nicht den Ablauf derselben angesehen sey.“ Denn nicht leicht wird Jeder das verstehen, und Mancher meinen: das sey eben die Ordnung der Zeit, daß sie ablaufe; und wenn Kant hinzufügt: „das Verhältniß bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen ist:“ so wird er darin einen Widerspruch finden, da hier doch von einem Verhältniß in der Zeit die Rede sey. Ich meine, die Unklarheit kommt daher, daß man bei dem Folgen der Erscheinungen stehen bleibt, und bei letzteren an einzelne Gegenstände denkt. Aber das Causalitätsgesetz erklärt die Veränderung von Zuständen durch die dynamische Verknüpfung derselben, und das Erfolgen des einen aus dem andern. Man unterscheidet nicht folgen und erfolgen. Das Letztere bezeichnet eigentlich jene Verknüpfung. Nun kann ich das nur aussprechen im hypothetischen Urtheil, in dem dann die Ursache als Grund, die Wirkung als Folge erscheint. Und im Gedanken läßt sich das Verhältniß gar nicht anders vorstellen als in, nicht der Zeitreihe, sondern der Zeitordnung, daß ich die Ursache voraussetze und ihre Wirkung als die Folge betrachte. Die Wirkung ist eigentlich die Veränderung des bisherigen Zustandes überhaupt; den völlig veränderten Zustand kann ich erst unter der Bedingung des zeitlichen Verlaufs der Wirkung erkennen. Und der veränderte Zustand ist doch in der That der durch Veränderung des früheren entstandene. Ich kann die Gegenwart wohl aus der Vergangenheit erklären, aber nicht diese aus jener. Es ist hier also nicht bloß von einem Prius und Posterius der Wahrnehmung die Rede, sondern von einem Erfolg des späteren Zustandes aus dem früheren. Und das S. 57 angegebene Beispiel ist nicht so zu mißdeuten, als ob durch das Causalitätsgesetz die Reihenfolge der Erlebnisse eines ganzen Menschenlebens erst geschaffen und bestimmt würde; nein, diese ist ja durch die Erfahrung gegeben. Indem ich aber jenes Gesetz zur Erklärung darauf anwende, kann ich doch nur

in dieser Ordnung verfahren, daß ich das Spätere aus dem Früheren ableite.

„Es ist klar — bemerkt Herr v. H. — daß Kant's Ansicht, welche nur das Daß, nicht das Was der Nothwendigkeit erklärt, in keiner Weise für die Allgemeinheit einer bestimmten Art der Aufeinanderfolge zwischen bestimmten Erscheinungen bürgen kann, worauf es ihr doch wesentlich ankommt.“ — Ich hoffe, es ist durch meine vorstehenden Bemerkungen vielmehr klar geworden, es sey das Causalitätsgesetz allerdings ein allgemeines und nothwendiges Naturgesetz. Denn es sagt a priori und allgemein: jede Veränderung hat ihre Ursache, und seine Nothwendigkeit liegt in der nothwendigen dynamischen Verknüpfung der Erscheinungen. Darum ist es auch nicht falsch, wie v. H. sagt, ein Abhängigkeitsverhältniß in die Erscheinungen oder empirischen Vorstellungen der Dinge hineinzutragen, sondern vielmehr richtig und nothwendig. Was aber im einzelnen Fall nach diesem allgemeinen Gesetz die Ursache sey, das natürlich läßt sich nur empirisch erkennen. Ich meine, diese Consequenz der Theorie Kant's ist ganz evident. Und der Mensch trägt eine in ihm selbst liegende Regel der Verknüpfung nicht aus Unüberlegtheit in die sich folgenden Vorstellungen hinein, — sondern in unmittelbarer Erkenntniß verbindet er die Erscheinungen durch dynamische Verknüpfung, weil dieses Gesetz in der Form seiner Erkenntniß begründet ist, von der er sich nicht losmachen kann, so nur ein zusammenhangendes Ganzes der Erfahrung möglich ist, und er von den Dingen auf keine andre Art etwas weiß, als durch seine Erkenntniß derselben.

Nun ist es aber gar nicht wahr, sagt v. H., daß der Mensch das thue. Er nennt es „eine Einbildung“ von Kant. Und sein Beweis? „Kein Mensch nennt seine Erscheinung eines Schiffes hier an dieser Stelle die Ursache von der Erscheinung desselben im nächsten Augenblick ein wenig mehr stromabwärts!“ Das ist, sage ich, eine Einbildung von v. Hartmann, wenn er meint, damit den wahren Sinn der Lehre Kant's ausgedrückt zu haben. Denn ein Mensch, der wie Kant denkt, wird

vielmehr vernünftiger und richtiger so sagen: daß das Schiff, das mir eben dort oben erschienen ist, jetzt hier unten erscheint, also seinen Zustand verändert hat, muß nothwendig eine Ursache haben. So wird er sagen und richtig sagen nach dem nothwendigen Gesetz der Causalität.

Kant hat demnach wohl überlegt, was v. H. läugnet, was der Sprachgebrauch Ursache und Wirkung nennt, und nicht nur das hat er gethan, sondern gründlich darüber nachgedacht und speculirt, was diese Vorstellungen bedeuten und woher sie stammen. So fand er die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Naturgesetzes der Causalität, wenn er auch hier oder dort sich darüber nicht ganz richtig ausspricht.

Wenn nun Herr v. H. bemerkt: „Das Resultat dieser Kritik der Kant'schen Ansicht lautet der immanenten Causalität nicht günstig," — so kann ich entgegnen: das Resultat dieser meiner Kritik der v. Hartmann'schen Bemerkungen lautet für sein wahres Verständniß Kant's nicht günstig. Doch will er die Sache noch eingehender betrachten, und ich will trotzdem ihm nachgehen.

Bisher befanden wir uns an der ersten Station der von Hartmann'schen Kritik: er hat uns für Kant's Causalität nicht günstig gestimmt. Jetzt kommen wir so recht in das trübe Fahrwasser seiner Mißdeutung des Kant'schen Immanenten und Transscendenten. Ihm ist das Immanente immer nur das im Bewußtseyn Liegende, jede Beziehung auf ein Objekt außer demselben ist ihm sofort transscendent. Nun aber ist bei Kant die Erfahrung, die sich doch als äußere Erfahrung auf Objekte draußen bezieht, das Immanente. Wo also Kant einen Erfahrungsgegenstand wirklich objektiv, empirisch real nennt, da ist er für v. H. schon transscendent; und man braucht da, wo v. H. vom Ding an sich spricht, das Ding nur wirklich zu nennen im Sinne Kant's, so löst der ganze Streit sich in nichts auf. — v. H. giebt zuerst zu, daß in der Ideenassociation in der That eine theilweise Abhängigkeit bewußter Vorstellungen von den ihnen vorhergehenden statt finde. (Man bemerke „theilweise"; er will darnach etwas zugeben, aber doch

nicht ganz.) Diese zeigt sich bei den Vorstellungen der Phantasie, der Einbildungskraft oder des abstrakten Denkens, während die aufeinander folgenden Wahrnehmungen von einander unabhängig sind. Nun malt er sich einen verwickelten Kampf in unserm Innern aus. Unwillkührlich reiht sich eine Vorstellung an eine andere nach der Ideenassociation, aber diese Aufeinanderfolge wird unterbrochen durch die ununterbrochen auf uns einströmenden Sinneswahrnehmungen. Aber auch diese haben die Tendenz, neue Vorstellungen ins Bewußtseyn zu rufen. — Ja freilich, das ist bunt, und man sieht nicht, wie es dem Menschen nur möglich seyn kann, eine Wahrnehmung oder einen Gedanken im Bewußtseyn festzuhalten. Ununterbrochenes Einströmen neuer Wahrnehmungen und ununterbrochene Association neuer Vorstellungen mit ihnen, zu gleicher Zeit die unwillkührlich ununterbrochen fortlaufende Association unsrer Vorstellungen in uns: also eine ununterbrochene Störung einer ununterbrochenen Association! Dieser Wirrwarr entsteht durch v. H.s Unklarheit in der Unterscheidung der unmittelbaren Erkenntniß und des Bewußtseyns. Nach Fries steht die Sache einfach so. Alle Vorstellungen, sie mögen diesen oder jenen Ursprung haben, vereinigen sich im Ganzen unserer transscendentalen Apperception. Aus ihm tritt vor unser Bewußtseyn, fällt in unsern innern Sinn unmittelbar eine neue Wahrnehmung: unwillkührlich, aber nach psychologischen Gesetzen, die verwandte Vorstellung; willkührlich durch Lenkung der Association vermittelst der Aufmerksamkeit und des Verstandes. Nun geht bei gesunden und vernünftigen Menschen alles seinen natürlichen Gang: entweder wir schauen an und nehmen wahr, oder wir stellen uns etwas in der Einbildung vor, oder wir erinnern uns, oder wir überlassen uns dem unwillkürlichen Spiel unserer Gedanken, oder wir lenken denkend ihren Gang. — Hat v. H. zugegeben, daß in der Ideenassociation eine Vorstellung von der anderen abhänge: so bemerkt er nun, eine vollständige Causalität finde zwischen ihnen doch nicht statt, es üben dabei auch körperliche Disposition, Gefühle und Anderes ihren Einfluß. Schließlich

finde doch auch hier zwischen Vorstellung und Vorstellung ein realer Proceß des Bewirkens, eine reale Funktion statt, nämlich der an sich seyenden Seele. „Als solche reale Function aber ist die Vorstellung für das Bewußtseyn (für den Standpunkt der Immanenz) offenbar transscendent", sagt v. H. Da haben wir es denn: nach ihm ist alles Wirkliche, mag es außer uns oder in uns seyn, eine wirkliche Vorstellung einer Thätigkeit in uns oder die Vorstellung eines Gegenstandes außer uns, etwas „an sich", etwas Transscendentes. So hat er uns denn auf die zweite Station gebracht, wo „etwaige frühere Hoffnungen für Aufrechthaltung einer immanenten Causalität hinsichtlich der Wahrnehmung von vornherein herabgestimmt werden." — Nun haben wir nur noch einen kleinen Sprung zu machen, und wir sind am Ziel. Natürlich, heißt es weiter, soll ein wahrgenommenes Objekt die Wirkung des andern seyn: so kann diese nicht geschehen durch die formale Zuthat unserer Seele, sondern durch das gegebene Material der Wahrnehmung, d. i. die Empfindung. Diese soll selbstverständlich eine wirkliche Empfindung seyn; als reale Basis der auf ihr erbauten Anschauung. Darum ist, streng genommen, schon diese reine Empfindung etwas Transscendentes, und die Causalität zwischen den reinen Empfindungen nicht mehr immanente Causalität. Doch das soll nur ein Hieb en passant seyn. Die Hauptsache ist, daß Kant sich thatsächlich widerspreche, indem er behaupte, daß die stoffliche Empfindung gegeben sey, nämlich von außen, also von Seiten des Transscendenten, vermittelst einer transscendenten Causalität. So lasse er selbst seine immanente Causalität unbeachtet bei Seite. Die Nothwendigkeit der Ideenassociation sey eine innerliche, die der Wahrnehmungen eine äußere; dort kann der Wille zwar Einfluß üben, aber ohne das Gesetz der Abhängigkeit überhaupt zu alteriren, hier steht jedes Glied der Wahrnehmungsreihe isolirt, und an diesen Wahrnehmuugen können wir unmittelbar nichts ändern (höchstens mittelbar durch Handeln auf die Dinge an sich). Wo aber ausnahmsweise ein ähnlicher Zusammenhang

zwischen unmittelbar auf einander folgenden Wahrnehmungen stattfinde, da beziehe der natürliche Verstand diesen immer auf einen transscendenten Zusammenhang der Dinge an sich. — So wären wir denn an der dritten und letzten Station angelangt. „Die transscendente Causalität ist nunmehr die einzige, selbstverständlich als zeitliche Function."

Wahrlich, ein scharfsinnig und consequent durchgeführter Mißverstand! Man erinnere sich meiner früheren Bemerkungen, und man wird leicht die Fehler v. H.s erkennen, nämlich: zuerst, die völlige Verkehrung der Begriffe immanent und transscendent, ferner, mit Kant die Fiction der Eindrücke der Dinge auf unsre Sinne, weiter, die Mißdeutung der transscendenten Ursache bei Kant, die dieser nur als Gedanke und Idee hinstellt, während v. H. sie als reale Function des empirisch erkannten Dinges behandelt, endlich, das gänzliche Mißverständniß des Causalitätsgesetzes, zum Theil durch Kant veranlaßt, aber vornehmlich herbeigeführt durch Nichtbeachtung der von Kant selbst gegebenen verbesserten Darstellung seiner Lehre. Dies Mißverständniß ist aber ein sehr grobes; denn dadurch wird die Lehre so verkehrt, als ob jede in der Zeit auf einander folgende Wahrnehmungen sich wie Ursache und Wirkung verhalten sollten. Da käme denn der Unsinn heraus, als wäre, wenn ich jetzt z. B. den Wald wahrnehme und von da den Kirchthurm des dabei liegenden Dorfes, die erstere Vorstellung die Ursache der letzteren, oder gar der Wald die Ursache des Kirchthurms, und wiederum, wenn ich ein anderes Mal zuerst den Thurm anschaue und dann den Wald, so verhalte sich die Ursache umgekehrt, und der Wald sey die Wirkung des Thurms. Solchen Unsinn aber hat Kant nicht gelehrt, und ich habe im Vorigen den allein richtigen Ausdruck des Causalitätsgesetzes angegeben, nämlich: Jede Veränderung hat ihre Ursache. Also erklärt es das Hervorgehen des späteren Zustandes aus dem früheren, die Veränderung des letzteren durch die dynamische Verknüpfung der Erscheinungen, ausgedrückt durch die Kategorieen Ursache und Wirkung. Das Causalitätsgesetz ist aber Natur-

gesetz, und ist nur anwendbar zur Erkenntniß im Gebiet möglicher Erfahrung, eine transscendente Causalität kann nur Idee seyn.

Wer diesen Mißverstand und diese Mißdeutung des Herrn v. H. einsieht, dem müssen die beiden ausführlichen Beispiele, die er an dieser Stelle, als gegen Kant's Lehre gerichtet, anführt, wirklich höchst komisch erscheinen. Ich höre zwei Menschen sich mit einander streiten, und sehe sie schließlich handgemein werden. Da soll angeblich nach Kant's Causalität mein Hören der Streitenden die Ursache des folgenden Handgemenges und dessen Wahrnehmung seyn! Bewahre! Darnach kann nur die Veränderung der Zustände der Beiden nicht ohne Ursache seyn, und hier ist mir die Ursache ja sogleich mitgegeben, nämlich die Erhitzung ihrer Gemüther durch die Streitreden. Nach v. H. sind nun diese beiden Personen sowohl wie die Streitreden und die Prügelei transscendent, ebenso passiren die Vorgänge zwischen den Dingen an sich, und endlich werde ich durch transscendente Causalität so afficirt, daß ich die Geschichte wahrnehme! Hier bedeutet das „transscendent" und das „an sich" doch wahrhaftig nichts Anderes als „wirklich". Es sind wirkliche Menschen, denn ich habe sie mit meinen eigenen Augen gesehen, wirkliche Streitreden, denn ich habe sie gehört, wirkliche Prügelei, denn ich habe sie wahrgenommen. Und nun eine transscendente Prügelei! Das könnte nach Kant nur eine Schlägerei unter den Göttern, den Teufeln oder Engeln seyn. — Nicht minder komisch ist das andere Beispiel. Ich betrachte der Reihe nach die Bilder eines photographischen Albums, plötzlich fällt ein Schuß, und ich erschrecke. Da soll nach Kant die Wahrnehmung des letzten Bildes oder eine damit verbundene Vorstellung die Ursache des gehörten Schusses seyn. Unsinn! würde Kant sagen, vielmehr wird nach meiner Causalität nur die Veränderung meines ruhigen Bilderbetrachtens in's Erschrecken eine Ursache haben müssen, und diese Ursache war der plötzlich gehörte Schuß. Der Schuß aber erinnert mich daran, daß ich gestern dem Jäger befohlen

habe, den alten, blinden Hofhund zu erschießen. „Ist nun etwa — fragt v. H. — mein gestriger Befehl die Ursache meiner jetzigen Wahrnehmung des Schusses?" Gewiß, antworte ich, war mein Befehl für den Jäger Grund, Veranlassung und Ursache, daß er jetzt schoß. Aber nur, daß er jetzt sein Gewehr abfeuerte, war die Ursache, daß ich den Schuß vernahm. „Aber dazwischen — bemerkt v. H. — liegen 12 Stunden," nämlich zwischen meinem Befehl und der Ausführung desselben durch den Jäger. Nun, wieder gewiß, wird das seinen Grund und seine Ursache haben, entweder weil ich es so befohlen habe, oder der Jäger hat einen anderen Grund dazu gehabt. „Oder — fragt Herr v. H. weiter — ist etwa meine jetzige Erinnerungsvorstellung die Ursache meiner Wahrnehmung des Schusses?" Unsinn! sage ich mit ihm. Umgekehrt war ja der gehörte Schuß die Ursache meiner Erinnerung, denn jener ging dieser vorher. Und Herr v. H. schließt: „Ich habe also nur die Alternative: entweder wirkt die immanente Causalität mit beliebigem zeitlichen Zwischenraum zwischen Ursache und Wirkung, oder eine immanente Causalität ist in diesem Falle unmöglich." Er meint, zu ersterer Annahme werde sich wohl Niemand verstehen wollen, es bleibe also nur die letztere. Also sey hier eine höchst intensive Wahrnehmung ohne immanente Ursache gegeben. Ich erinnere dawider an die obige Bemerkung Kant's von der kürzeren oder längeren Zeitdauer der vollendeten Wirkung, und an meine Bemerkung, daß die Wirkung der Ursache in der Veränderung des Zustandes überhaupt liege, und nicht erst in dem völlig veränderten Zustand. So wirkte mein Befehl unmittelbar auf den Jäger, indem er ihn vernahm, ihn im Gedächtniß bewahrte, bis er ihn aus diesem oder jenem Grunde zur bestimmten Zeit befolgte. Da nun Herr v. H. hier gar keine immanente Causalität wahrnimmt (obwohl nach Kant die ganze Geschichte immanent ist, denn sie ist ja Mittheilung aus wirklicher Erfahrung), so wird ihm Alles transscendent und „an sich". Der Jäger ist eine Person an sich, die Flinte ein Ding an sich, der Hund an sich, die Luft an sich, mein

Gehörorgan an sich, mein Gehirn an sich! Aber warum soll denn nicht auch das photographische Bild, der Schuß, mein Schrecken, mein Befehl und meine Erinnerung etwas an sich seyn? Offenbar sind sie es ebenso im Sinne des Herrn v. H. Denn das „an sich" bedeutet nichts Anderes als wirklich, empirisch wirklich. Nur würde dieser Zusatz bei jedem wahrgenommenen Gegenstande, der in meiner Erzählung vorkommt, ebenso lächerlich seyn, wie jenes „an sich" oben. Denn es ist uns selbstverständlich, daß, wenn wir anschaulich wahrnehmen, wir einen wirklich gegenwärtigen Gegenstand erkennen, und uns weder etwas einbilden noch träumen. —

Herr v. H. geht nun genauer ein auf das, was Schopenhauer wider Kant's Causalität vorgebracht hat, und was er selber darüber sagt. Natürlich stimmt er dem Ersteren bei. Denn Schopenhauer hat eben die große Entdeckung gemacht, daß die wahre Lehre Kant's in der ersten Aufl. der Kr. der reinen Vern. allein zu finden sey, und daß die nach Kant's eigener Angabe später verbesserte Darstellung nur eine Verfälschung und Verschlimmbesserung sey. Auch Herr v. H. berücksichtigt hier allein die frühere Darstellung. Deßhalb gilt das, was ich darüber schon v. H. gegenüber bemerkt habe auch gegen Schopenhauer. Ich beziehe mich darauf, daß ich zugestanden habe, jener Beweis Kant's für die Objektivität des Causalitätsgesetzes durch die Gezwungenheit der Folge der Wahrnehmungen sey nicht richtig, aber ich habe dort zugleich angegeben, daß Kant später das Gesetz der Causalität richtiger ausgesprochen habe. Sch. sagt ganz recht, daß wir empirisch bloß Wirklichkeit der Succession erkennen Aber das läugnet Kant auch nicht. Es folgen die Erscheinungen in unsrer Wahrnehmung stets auf einander, auch die Veränderung der Zustände eines Dinges nehmen wir empirisch wahr. Aber unsere Erkenntniß, unsere Erfahrung besteht nach ihm nicht bloß in den wechselnden, auf einander folgenden Wahrnehmungen, sondern in der dynamischen Verknüpfung derselben. Jeder Zustand folgt auf einen anderen, aber das Causalitätsgesetz lehrt a priori, daß die Veränderung

eines Zustandes, durch welche ein veränderter Zustand folgt, stets Wirkung einer Ursache sey. Reden wir von Veränderung, so unterscheiden wir zwei verschiedene Zustände; da kann ich doch den Zustand, welcher die Folge der Veränderung ist, nur als den späteren vorstellen. Denn das Gegenwärtige erfolgt aus dem Vergangenen, und nicht umgekehrt. Und ganz recht, wir erkennen nicht immer sofort, was die Ursache einer Veränderung sey. Das gilt aber nicht wider das Causalitätsgesetz, denn dieses sagt nur a priori: jede Veränderung hat ihre Ursache. Denn ohne diese wäre die Veränderung nicht erfolgt. Was aber in jedem besonderen Falle die wirkende Ursache sey, kann ich nur empirisch erkennen. Sch. sagt ganz richtig: Wenn ich zur Hausthür hinaustrete, und es fällt ein Ziegel vom Dache auf mich: so steht jenes Hinaustreten und dieses Fallen nicht in Causalverbindung, und würde ich dies behaupten, so würde ich eben das nothwendige Causalgesetz empirisch falsch anwenden. Dagegen behaupte ich nach ihm aber vollkommen richtig, daß der Ziegelstein seinen Zustand veränderte und vom Dache fiel, hat ebensowohl seine Ursache, wie meine Ortsveränderung vom Zimmer zur Hausthür hinaus und mein Getroffenwerden von etwas Schwerem; von jener ist der Ziegelstein wohl nicht die Ursache, aber in diesem zeigt sich doch eine sehr merkbare Causalverbindung mit ihm. Herr v. H. giebt dem Sch. „darin unbedingt Recht", daß er den einzig möglichen Beweis der Apriorität der Verstandesform des Causalitätsgebrauchs in uns angegeben habe. Und ebenso unbedingt behaupte ich, daß dieser Beweis Schopenhauer's ein Unverstand sey. Er meint nämlich, jene Apriorität bestehe darin, daß der Verstand von der Empfindung aus die Ursache derselben suche, und so zum Anschauen des Objekts komme. Ich beziehe mich auf meine früheren Bemerkungen über die Unrichtigkeit einer solchen Erklärung. Das Anschauen und die anschauliche Erkenntniß ist ein unmittelbares Vermögen unserer erkennenden Vernunft, wozu sie nur sinnlich angeregt wird. Der Verstand ist nicht das Vermögen der Anschauung, sondern das Denkvermögen. Und wäh-

rend wir uns unmittelbar unsers wirklichen Anschauens bewußt sind, dient uns erst der reflektirende Verstand dazu, uns der Form unserer Erkenntniß vollständig bewußt zu werden. Wir schauen nicht unmittelbar in Kategorieen an, sondern diese sind nur die Begriffe, in denen der Verstand jene unmittelbare Form unserer Erkenntniß ausspricht.

So weit geht nun zwar Herr v. H. mit Sch. gegen Kant, aber nun zerfällt er auch mit ihm, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil Sch. mit ihm nicht die angegebene verkehrte Auffassung des Immanenten theilt. Sch. nennt seine Causalität im Sinne Kant's immanent, weil sie sich nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung bezieht, v. H. aber nennt alle Causalität transscendent, weil sie nicht bloß im Bewußtseyn liegt, sondern auf wirkliche äußere Gegenstände geht. Diese sind aber v. H. Dinge an sich, gegen welche Meinung Sch. nach seiner Art sagen würde: Windbeutelei! Produkte des Intellekts sind es, Gehirnphänomene und nichts weiter. So wiederholt sich denn im Folgenden dasselbe Spiel wie gegen Kant, weil er Sch. in demselben Punkt mißversteht wie Kant, und weil wiederum Sch. eben so mangelhaft in einigen Punkten wie Kant das Wesen unserer Erkenntniß darstellt, während v. H. nicht einsieht, wo der Fehler liegt — Sch. sagt: Man muß bei der Anschauung das, was wirklich der Empfindung angehört, deutlich aussondern von dem, was in der Anschauung der Intellekt hinzugethan hat. Diese Operation des Verstandes oder Intellekts, nämlich wodurch aus der Empfindung die Anschauung wird, ist jedoch nach Sch. keine diskursive, in abstracto mittelst Begriffen, sondern eine intuitive (Herr v. H. referirt falsch: instinctive) und ganz unmittelbare. Darum nennt er unsere empirische Anschauung eine intellektuale. Sch. sagt: „Der objektiven Anschauung dienen eigentlich nur zwei Sinne: das Getast und das Gesicht. Sie allein liefern die Data, auf deren Grundlage der Verstand, durch den angegebenen Proceß, die objektive Welt entstehen läßt.“ Und Sch. stellt dort sehr ausführlich dar, was nach ihm durch den Intellekt zur Empfindung

hinzukommt, damit objektive Anschauung zu Stande kommt. — In dieser Schilderung ist zuerst falsch, was Sch. von der Empfindung sagt. Er nennt sie nur ein subjektives Gefühl, worin nichts Objektives liegt, sie geht nur unterhalb der Haut vor, — aber doch liefern die beiden Sinne, Getast und Gefühl, die Data zur Anschauung. Das ist zwar richtig, daß Getast und Gesicht vorzüglich zur Erkenntniß der Dinge außer uns führen, während die andern Sinne mehr oder weniger nur auf unsere innere Lebensempfindung wirken. Aber Empfindung ist nicht etwas, was materiell nur unter der Haut vorgeht, sondern sie ist etwas Geistiges, und auch gar nicht etwas nur Passives. Was bedeutet sie nun für unsere anschauliche Erkenntniß? Das allein, daß wir durch sie zu unserer Erkenntniß angeregt werden. Wie nun in Folge dieser Erregung die geistige Thätigkeit des Erkennens zu Stande kommt, das ist und wird immer unerklärbar bleiben, denn wir können die geistigen Qualitäten nie aus den spezifisch verschiedenen physiologischen Vorgängen ableiten und erklären. Wir können nur beobachten, wie Beides in Verbindung zur Erscheinung kommt, und Herr v. H. bemerkt sehr richtig, daß unsere moderne Physiologie seit Kant darin bedeutende Fortschritte gemacht hat. Aber mit der noch so eifrigen und genauen Verfolgung der Fortpflanzung der Erregung des Sinnorganes ist uns physiologisch für unser Anschauen und Erkennen gar nichts erklärt. Sobald die Erregung in der Sinnesempfindung stattgefunden hat, beginnt unmittelbar die Selbstthätigkeit unsers Erkenntnißvermögens. Es ist also eine fehlerhafte Selbstbeobachtung, wenn Sch. die Empfindung ansieht als ein nur unter der Haut vorgehendes subjektives Gefühl. Aber ebenso wenig versteht er die Data, die uns in der Empfindung gegeben werden. Das Einzige, was uns in der Empfindung gegeben wird, ist das unmittelbare Bewußtseyn eines uns gegebenen außer uns gegenwärtigen Gegenstandes. So wie nun aber unsere eigene erkennende Selbstthätigkeit beginnt, und dies geschieht unmittelbar in Folge ihrer Erregung, fassen wir nothwendig diesen gegebenen Gegenstand

in der Form der uns eigenthümlichen Erkenntniß auf. Und das ist das Richtige, was Sch. im Sinne hat, daß unser Anschauen wesentlich Selbstthätigkeit ist und nicht, wie Kant einmal sagt, bloß Receptivität. Aber diese Selbstthätigkeit betrachtet Sch. wieder ganz irrig. Er schreibt sie ganz dem Intellekt zu. Darum nennt er die empirische Anschauung eine **intellektuale**, und sagt S. 57: „die Anschauung der Körperwelt ist im Wesentlichen ein intellektueller Proceß, ein Werk des Verstandes.“ Zu dieser ihn heillos verwirrenden Auffassung des Verstandes als des Vermögens der anschaulichen Erkenntniß ist er wohl durch ein Mißverständniß Kant's verleitet, der als die beiden Stämme unsrer Erkenntniß angiebt: Sinnlichkeit **und Verstand**. Worin hier Kant's Fehler liegt, habe ich angegeben: ihm fehlt der Hintergrund der unmittelbaren Erkenntniß, und darum verwechselt er die Spontaneität des reflectirenden Verstandes mit der Selbstthätigkeit der erkennenden Vernunft. Aber auch Sch. fehlt diese klare Unterscheidung, und er dreht lieber die Sache ganz um, macht die Vernunft zum Denkvermögen und den Verstand zum Anschauungsvermögen. Zwar etwas Richtiges schwebt ihm auch hier dunkel vor, ebenso wie v. H., was ich gleich anführen werde, aber seine Verwirrung und Verdrehung ist doch gar zu thöricht und verleitet ihn zu den gröbsten Widersprüchen. Denn nach ihm beginnt der anschauende Verstand mit Anwendung des Causalitätsgesetzes; aber dieses ist doch keine Wahrnehmung, sondern eine Erkenntniß a priori, und seine Anwendung auf die Data der Sinne kann darum nur in Begriffen diskursiv geschehen. Sch. aber behauptet dreist den Widerspruch, diese **Verstandes**operation sey eine intuitive und unmittelbare. Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas. In der weiteren Beschreibung dessen, was nach ihm der Intellekt zur Anschauung hinzuthut, fehlt die klare Einsicht in das Vermögen der reinen Anschauung und die Thätigkeit der produktiven Einbildungskraft, unsers mathematischen Vermögens. Was er dort erzählend und beschreibend vorbringt, ist großentheils ganz richtig und zeugt von genauer Beobachtung, aber er

verkennt durchaus die Art und Weise der Selbstthätigkeit, die unser Erkenntnißvermögen dabei übt. Manches hat er richtig von Kant gelernt und hat er ihm richtig nachgedacht, Anderes mißdeutet und nach seiner Art verdreht, und er irrt gar sehr, wenn er sich einbildet, die Eigenthümlichkeit unserer mathematischen Erkenntniß richtiger und besser als Kant verstanden zu haben. Hätte er darin eine klare Einsicht gehabt, so würde er nicht die reine Anschauung dem Intellekt, dem Verstande zugeschrieben, und nicht gemeint haben, daß dieser die Anschauungsobjekte in den Raum hinein construire. Das ist keine Funktion des diskursiven Verstandes, sondern der produktiven Einbildungskraft.

Darnach wird man nun leicht das Richtige sowohl wie das Unrichtige erkennen in der Art, wie Herr v. H. die Philosophie Schopenhauer's für sein Thema benutzt. Er bemerkt: nach Kant seyen die die Anschauung aus der Empfindung construirenden Synthesen die Wirkungen unentbehrlicher blinder Seelenfunctionen. Ferner bezieht er sich auf den oben angegebenen Satz Schopenhauer's, daß die Verstandesoperation zur Bildung der Anschauung keine diskursive, sondern instinctive und ganz unmittelbare sey. Beide Aussprüche benutzt er für seine Ansicht, daß diese Thätigkeiten jenseits des Bewußtseyns liegen, da die Anschauung als fertig ins Bewußtseyn tritt. Wir wissen, was er damit meint, nämlich, der Vorgang sey also nicht immanent, sondern transscendent. — Hier haben wir nun den Hauptpunkt, auf den es bei Kant sowohl wie Schopenhauer und von Hartmann ankommt; es schwebt da dunkel vor, was Fries so klar unterschieden hat, nämlich das Wesen der unmittelbaren Erkenntniß, und die Art, wie wir uns sie mittelbar, reflectirend, denkend und in Begriffen wieder zum Bewußtseyn bringen. Dieses Unmittelbare ist es, was Kant blinde, obgleich unentbehrliche Function der Seele nennt, wie er denn auch S. 77 richtig hinzufügt: „Allein diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Function, die dem Verstande zukommt." Er sieht aber diese

blinde Synthesis nur als eine Wirkung der Einbildungskraft an, während doch in unmittelbarer Erkenntniß nicht bloß diese figürliche Synthesis des Einzelnen und Mannichfaltigen stattfindet, sondern auch die dynamische Verknüpfung oder physische Synthesis. So nämlich sprechen wir es in Begriffen aus. Sch. hat das Wort selbst „ganz unmittelbare." Aber er verwirrt sich wieder durch seinen anschauenden Verstand. So verwandelt denn auch v. H. — wohl unbewußt und unwillkührlich — Schopenhauer's intuitive Verstandesoperation in eine instinctive. Das ist, recht verstanden, ganz richtig, und diese Bezeichnung des Instinctiven unsrer Erkenntniß hat schon Hume. Es ist eben die unmittelbare Selbstthätigkeit beim Erkennen, der besonderen Natur unsers Erkenntnißvermögens gemäß. Darum ist das Unbewußte des Herrn v. H. auch im Grunde eben das Unmittelbare. Aber er bemerkt nicht das unmittelbare Bewußtseyn, das beim Anschauen stattfindet, nämlich das Bewußtseyn des wirklichen Erkennens eines wirklich außer uns gegenwärtigen Gegenstandes; und eben wegen dieses Fehlers ist ihm nur das Bewußte immanent, das empirisch Wirkliche aber außer uns schon transscendent. Und so muß er denn auch jene ganz unmittelbare Verstandesoperation des Sch. ansehen als jenseits des Bewußtseyns liegend, als transscendent. Aber er meint, Sch. habe den einzig möglichen Beweis für die Apriorität der Kategorie der Causalität gegeben, und so den einzig richtigen Weg für die Behandlung des a priori eingeschlagen. Ich bemerke dawider: ich habe gezeigt, daß Sch.s Meinung von jener Operation des anschauenden Verstandes eine Fiction sey, und Sch. hat ferner in seiner Kritik der Philosophie Kant's bewiesen, daß er gar nicht verstanden hat, wie Kant zu seiner Tafel der Kategorieen gekommen ist, und daß er darum auch nicht begreift, warum es gerade nur diese Kategorieen, und nicht mehrere oder wenigere geben könne. Doch der folgende Abschnitt des Herrn v. H. führt mich bestimmter darauf hin.

Aber dieser gegen Kant so weise Sch., der die Causalität

und das a priori nach v. H. so einzig richtig aufgefaßt und bewiesen hat, wie schlecht kommt er nun weg, sobald er diese Causalität wirklich zur Erklärung der Erkenntniß anwendet! v. H. zürnt gewaltig, und meint, mit diesem Schopenhauer'schen Intellekt habe der „blinde Willen" sich einen schlechten Witz erlaubt, uns offenbar zum Narren gehabt, es sey ein a priorischer Unsinn und eine Prellerei! Und dieser Zorn hat darin seinen Grund, weil Sch. in der Cardinalfrage nicht mit ihm übereinstimmt, nämlich seine Causalität nicht für transscendent, sondern für immanent ausgiebt. In der Sache selbst muß ich v. H. gegen Sch. Recht geben. Der Unsinn bei diesem ist die Consequenz seines intuitiven, anschauenden Verstandes. Wie kommt bei ihm die Anschauung zu Stande? Wir empfinden so etwas unter der Haut: ist's ein Druck oder ein Jucken? man weiß nicht recht, was. Da tritt der ernste Verstand hinzu und spricht: Was ist mir das? wer hat das gethan? eine Ursache muß das haben. Und nun construirt er sich nach seinem Causalitätsgesetz die Ursache als Materie in den Raum hinaus, und die Anschauung ist fertig. Ganz richtig sagt v. H.: das ist doch eine närrische Geschichte; erst macht und construirt sich der Verstand die Empfindung zur Materie, und dann ist wieder die vom Verstand construirte Materie die Ursache der Empfindung! v. H. giebt zwei Motive zu diesem absonderlichen Standpunkte Sch.'s an; einmal, er habe wohl eingesehen, daß transscendente Causalität sinnlos sey ohne transscendente Zeit; da er diese aber nicht einräumen wollte, verwarf er auch jene; zum Andern, weil er wähnte, einen besonderen Weg zum Ding an sich zu wissen, so hielt er sich vor dem sonst bei der vorigen Ansicht unvermeidlichen absoluten Illusionismus geschützt. v. H. dagegen behauptet, er habe gezeigt, mit Sch.'s Weg zum Ding an sich sey es nichts, und ohne zeitliche Function der transscendenten Ursache sey dem Illusionismus nicht zu entrinnen. Ich aber gebe dem Sch. darin Recht, daß eine transscendente Zeit ein Unsinn sey, habe dagegen auch gezeigt, daß Sch.'s Weg zum Ding an sich von einer Mißdeutung Kant's herkomme,

und daß die transscendente Ursache nur Idee sey, während uns der sog. absolute Illusionismus gar nichts angeht, da wir uns unmittelbar und klar bewußt sind, zur Erkenntniß wirklicher Gegenstände befähigt zu seyn.

v. H. belobt nun ferner den Sch., weil er es so gut dargethan habe, daß der Verstand vor der Erfahrung unbewußter Weise zu der ihm unwillkührlich gegebenen Empfindung eine Ursache supponirt, und auf diese die Empfindung bezieht. Aber er habe sich selbst irre gemacht, indem er nach Kant's Vorgang die Anschauungsobjekte Dinge nannte, so daß also diese die Ursache der Empfindung wären. In seinem höheren Lebensalter jedoch scheine er ein wenig zu der natürlichen und vernünftigen Auffassung hingeneigt zu haben, daß die Dinge an sich (d. h. die individualisirten Willen) die Ursachen unserer Empfindungen seyen. — Ich habe hier nicht nöthig, genauer zu untersuchen, ob und wie solche Wandelung in den Ansichten Sch.'s gegründet sey, da ich die Falschheit der Basis seiner Erkenntnißtheorie nachgewiesen habe, und er uns am wenigsten dazu behülflich seyn kann, zur rechten Einsicht in das Wesen unsers Erkenntnißvermögens zu gelangen. Nur ein Wort über die Aeußerung v. H.'s, daß Sch. sich von Kant habe irre machen lassen, indem er mit ihm die Anschauungsobjekte Dinge nannte. Ich muß dafür auf das zurückweisen, was ich wider die Aeußerungen v. H.'s (S. 42 u. 43 Anm. seiner Schrift) bemerkt habe. Kant kennt nicht eine Unterscheidung zwischen Anschauungsobjekt und Ding, sondern er unterscheidet Erscheinung und Ding an sich. Er nennt jene zwar Vorstellung, nichts als Vorstellung, aber das ist es gerade, worin man ihn so arg mißverstanden hat, als hätte diese seine Vorstellung gar keinen Gegenstand, kein wirkliches Objekt. Die Erscheinung, die empirische Vorstellung ist ihm aber in der That die Vorstellung eines wirklichen Gegenstandes. Dieser ist das Ding, eben dasselbe Ding, das auch das Ding an sich ist, nur mit dem Unterschied, daß wir dieses Ding gar nicht anders kennen, als

wie es uns erscheint, denn wir kennen es nur durch unsere Erkenntniß.

„Ist nun aber dieser Irrthum erkannt, so bleibt uns nichts übrig, als die Sonderung zwischen „Ursache der Empfindung“ und „Anschauungsobjekt“ streng aufrecht zu erhalten,“ sagt v. H. Wir wissen, wie er das meint; die Vorstellung ist kein Vorgestelltes, kein Ding, keine Vorstellung eines Dinges; er beachtet das Wort „Vorstellung“ immer nur in der Einen Bedeutung, in der es so viel ist wie „ein Vorstellen“. Aber wie ich sage z. B. „ich habe eine Vorstellung vom „Vesuv“ und „der Vesuv ist meine Vorstellung“, und damit denselben Sinn verbinde: so meine ich doch damit, der Vesuv sey ein wirklicher Gegenstand, ein Objekt meiner Vorstellung. Bei v. H. ist aber das Ding, das wirkliche Objekt, nur das Ding an sich, für ihn das Transscendente, weil es, wie er sich ausdrückt, jenseits, also außerhalb unsers Bewußtseyns liegt. Darum sagt v. H.: „Das Anschauungsobjekt ist die räumlich angeschaute, auf ihre transscendente Ursache bezogene Empfindung, eine Beziehung, durch welche sie zugleich mit einer (mittelbaren) Realität ausgestattet wird, die sie als bloße Vorstellung nicht hat“. Das aber ist durch und durch falsch. Was ist denn „eine räumlich angeschaute Empfindung?“ v. H. sagt auch: „Die Anschauung ist die räumliche Empfindung“. Ist die Empfindung etwas Räumliches? Schauen wir unsere Empfindung im Raume an? Bewahre! Die Empfindnng ist vielmehr ein Seelenzustand, der zwar in Folge einer Erregung des äußern Sinnes stattfindet, aber ohne daß wir im Stande wären, das Eine aus dem Anderen abzuleiten und zu erklären. Die Empfindung aber ist die innere Erregung unserer selbstthätigen Anschauung, unsrer anschaulichen Erkenntniß. Wir schauen also nicht unsere Empfindung im Raum an, sondern in Folge unserer Empfindung einen im Raum gegenwärtigen Gegenstand. v. H. fährt fort: „Der Instinct hält diesen transscendentalen Gegenstand der Wahrnehmung fest, mag eine einseitige Philosophie ihm die illusorische Beschaffenheit desselben — — — in abstracto

noch so plausibel zu machen wissen." Mit dieser „einseitigen Philosophie" ist offenbar die Kantische gemeint. Was thut aber diese in der That? Sie zerstört keineswegs den Instinkt der unmittelbaren Erkenntniß, mit der jeder Mensch das Angeschaute für einen wirklichen Gegenstand ansieht. Aber da diese Philosophie eben Philosophie treibt, so geht sie über den Instinkt des zwar anschauenden, aber über seine Erkenntniß nicht weiter reflectirenden Menschen hinaus, und lehrt den Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich; sie zeigt, daß wir zwar wirklich die Dinge erkennen, aber nicht so, wie sie „an sich" sind, sondern nur so, wie sie uns nothwendig nach der eigenthümlichen Form unserer Erkenntniß erscheinen und erscheinen müssen. Das thut jene „einseitige Philosophie", und thut daran sehr recht. Diese Philosophie — meint Herr v. H. weiter — müsse zuletzt zu dem ihrer eigenen Kritik widersprechenden Hülfsmittel ihre Zuflucht nehmen, die Realität der Wahrnehmung unmittelbar zu postuliren, „wie wir dies im ersten Abschnitt von Berkeley, und theilweise auch von Kant und Schopenhauer gesehen haben." Was den Berkeley und den Schopenhauer betrifft, so habe ich gehörigen Ortes gezeigt, daß ihre Irrthümer vielmehr im Gegensatz stehen zur Philosophie des Kant, hinsichtlich des „theilweise auch von Kant" aber habe ich hier im ersten Abschnitte nachgewiesen, daß gerade die Ansicht die allein richtige sey, die in dem unmittelbaren Bewußtseyn der sich selbst vertrauenden Vernunft den genügenden und einzig möglichen Beweis der empirischen Realität unserer anschaulichen Erkenntniß erblicke.

Wider Berkeley, Schopenhauer und Kant hält Herr v. H. nun die Strafrede: „Die Aufgabe einer philosophischen Erkenntnißtheorie kann aber nicht darin bestehen, das Resultat des instinctiven Glaubens kritiklos anzunehmen und es der Kritik seiner Voraussetzungen gegenüber als mundtodtmachenden Trumpf auszuspielen u. s. w." — Wie? Ist das wider Kant's Philosophie gesagt? Ist doch Kant erst der Entdecker der einzig richtigen Methode des Philosophirens, die eben die kritische

heißt, weil sie nicht von willkührlichen Voraussetzungen, Dogmen und Hypothesen ausgeht, nicht eine beliebige Fiction als „Trumpf“ ausspielt, sondern gerade ihr philosophisches System gründet auf eine genaue Prüfung und Durchforschung des menschlichen Erkenntnißvermögens. Aber allerdings ist diese Philosophie der Meinung, daß der Philosoph, sey es ein bewußter oder unbewußter, dasselbe unmittelbare Erkenntnißvermögen von Natur besitze wie jedes andere Menschenkind, und daß er sich von den nicht philosophirenden Menschen nur dadurch unterscheide, daß er sich bemühe, sich und Anderen klarer und vollständiger zum Bewußtseyn zu bringen, was dem Menschen nach seiner Natur Wahrheit sey, worin die Eigenthümlichkeit seiner Erkenntnißweise bestehe, und welche ihre Schranken seyen. Und wenn diese kritische Philosophie findet, daß das allgemeine Erkenntnißvermögen der Menschen von der Art sey, daß wir in Folge der Anregung durch den Sinn die Dinge außer uns erkennen mit dem unmittelbaren und natürlichen Bewußtseyn, nicht zu träumen, sondern eben wirklich zu erkennen: so meint sie, daß es nicht nur überflüssig, sondern höchst thöricht sey, dafür noch weiteren Grund und Beweis zu fordern. Herr v. H. aber meint, besser als diese Philolophie in der transscendenten Ursache eine wissenschaftliche Hypothese dafür gewonnen zu haben. Ich sage dagegen: wir gehen hier nicht auf Hypothesen aus, sondern auf Einsicht in die thatsächliche Beschaffenheit der menschlichen Erkenntniß, und jene transscendente Ursache ist nur eine Idee, kein Gegenstand des Wissens und der Wissenschaft. Diese Hypothese ist nicht im Stande, hier irgend eine Schwierigkeit zu lösen; denn sie erklärt gar nichts, ebenso wenig wie die sogenannte physiologische Psychologie; denn die Gebiete des Physiologen und des Psychologen sind getrennt, sie können wohl ihre Forschungen und Entdeckungen vergleichend neben einander halten, weil eben der Mensch sowohl ein leibliches wie ein geistiges Wesen ist, aber sie werden niemals das Eine aus dem Andern ableiten und erklären können. Diese Hypothese hat gar keine wissenschaftliche Gewißheit, aber das Gesetz der Causalität

ist ein nothwendiges Gesetz für unser Wissen und unsre Erfahrung, und diese ist nur eine immanente Causalität in dem Sinne, daß sie nur im Gebiete möglicher Erfahrung zur Erkenntniß dient. Die kritische Philosophie spricht darum auch dieses Gesetz nicht so aus wie Herr v. H. „Alles hat seine Ursache", sondern richtiger und allein richtig so: „Jede Veränderung vom Zustand eines Gegenstandes ist die Wirkung einer Ursache." Ihr ist die transscendente Ursache nicht eine Annahme von einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit, sondern nur Idee, weil sie über das Gebiet möglicher Erfahrung hinausgeht; das Gesetz der Causalität aber ist ein Gesetz von allgemeiner und nothwendiger Geltung für alle mögliche Erfahrung: es ist der in Begriffe gefaßte Ausdruck für die in unserer unmittelbaren Erkenntniß begründete dynamische Verknüpfung der Dinge. Die Selbstthätigkeit der unmittelbaren Erkenntniß ist jedoch nicht logische Function, denn diese ist nur die mittelbare, begriffliche Erkenntniß des Wiederbewußtseyns, und nur in dieser letzteren ist der Irrthum möglich, nicht in der ersteren.

Herr v. H. bemerkt S. 73: „Wenn Schopenhauer bestreitet, daß unsere Auffassung der Causalität ebensowohl an der Wirkung des Willens auf die Glieder des Leibes wie an der Wirkung der transscendenten Ursache auf die Empfindung sich bethätigt, — und zwar deshalb bestreitet, weil er die Identität von Willensakt und Leibesaktion behauptet, so kann ich ihm darin nicht beipflichten." — Ich meine aber, der Sch. habe hier nicht so ganz Unrecht, und meine ferner, daß v. H. seiner Ansicht viel näher steht, als ihm selber scheint. Sch. sagt so: „zwischen dem Willensakt und der Leibesaktion ist gar kein Causalzusammenhang, sondern Beide sind unmittelbar Eins und Dasselbe, welches doppelt wahrgenommen wird." Damit sagt er in der That etwas sehr Richtiges. Denn es ist der Eine Mensch, dessen Arm sich bewegt und der nach seinem Willen den Arm bewegt. Ich sehe beide Male dasselbe an, aber einmal als leibliche Bewegung, das andere Mal als geistige Wil-

lensthätigkeit. Die Person ist hier identisch, aber die Betrachtungsweise ist eine verschiedene, eine äußere uud eine innere, eine leibliche und eine geistige. Sch. sagt ganz richtig, wir können hier den Causalzusammenhang nicht erkennen, ich kann das Leibliche nicht aus dem Geistigen, und ebenso wenig dieses aus jenem ableiten. Es sind zwei specifisch verschiedene Erscheinungen. Ich betrachte Dasselbe als Wirkung, einmal als die einer materiellen Kraft, und dann als die einer geistigen Thätigkeit. Herr v. H. erzählt uns dagegen von Hirnmolecularschwingungen, von realen Processen in Nerven, Muskeln und Sehnen, die er sehr genau kennt, von denen wir aber, meine ich, sehr wenig wissen und wissen können. Wenn er aber gar von dem Willen der Hirnschwingungen, von den individualisirten Willensakten der Atome des Hirns redet, dann spricht er nicht von Betrachtungen, sondern er fabelt. Den Willen kennen wir nur als geistiges Vermögen, in der Materie nur Bewegungskräfte. Nur allegorisch, dichterisch können wir die Wirkungen der Materie als Erscheinungen eines Strebens und Willens bezeichnen. Und Herr v. H. sagt ja selber, daß diese Willen ganz verschiedener Art seyen, er unterscheidet selbst den Willen der Materie und das geistige Wollen. Zwar nimmt er eine transscendente Causalität zwischen ihnen an, — aber es ist doch gar zu wunderlich, wie er diese beschreibt! Es wäre beispielsweise so: daß der Arm sich bewegt, ist im Allgemeinen die eigene Willensnatur des Arms, daß er aber gerade in diesem Moment so spielt, ist die Wirkung des ihm fremden geistigen Willens. Wenn nun aber bei jeder einzelnen wirklichen Armbewegung dies die Wirkung des geistigen Willens ist, was für ein Wille bleibt denn da noch der Materie des Arms übrig? Ich sehe nichts Anderes als die Bewegbarkeit. Zwar Herrn v. H. kommt die Sache selber etwas bunt vor, denn er sagt: „diese Causalität ist noch complicirter für uns zu verstehen, als die die Empfindung verursachende,“ und er giebt Sch. schließlich in der Hauptsache Recht, daß das Verständniß der Causalität des Willens nicht dazu dienen kann, die Supposition der trans-

scendenten Ursache der Empfindung zu erleichtern, da es diese vielmehr selbst schon voraussetzt. Ich aber meine, wir verstehen von der einen wie der anderen transscendenten Causalität gleich viel, nämlich gar nichts.

Herr v. H. bezieht sich hier wieder auf einen Satz, den er bereits S. 16 u. 17 angegeben, aber freilich nicht ganz in derselben Form wie hier. Er behauptet von diesem Satze, daß alle idealistischen Argumente in ihm ihre Wurzeln haben, und sagt, wer das Argument, das in ihm liegt, anerkenne, der könne nur durch die gröbste Inconsequenz irgend ein Transscendentes zulassen, er sey rettungslos dem absoluten Illusionismus verfallen. Ich habe dort schon das Irrige des Gedankens, der in jenem Satze liegt, nachgewiesen, und gezeigt, woher der Irrthum komme. Ich bin genöthigt, bei seiner Wiederholung hier das Verkehrte der Behauptungen darzulegen, die v. H. an ihn knüpft. Ich habe aber hier nur den transscendentalen Idealismus Kant's zu vertheidigen und daran zu erinnern, daß ich dargethan habe, derselbe sey nicht im Sinne v. H.'s rein subjektiv, und daß es unverantwortlicher Fehler sey, ihn mit dem materialen Idealismus des Berkeley oder eines Anderen zusammenzuwerfen, während Kant selbst wiederholt und auf das Klarste sich darüber ausgesprochen hat, daß sein Idealismus eine wesentlich andere Lehre ist. Durchaus unzuläßig ist aber die Art der Beweisführung, die wir in den Behauptungen v. H.'s finden. Zuerst legt er willkührlich der Lehre Kant's ein durchaus falsches Argument unter, und dann beweist er auf Grund dieser Fälschung, daß sie nur mit der größten Inconsequenz zu etwas Anderem als dem absoluten Illusionismus führen könne. Sehen wir uns den famosen Satz des Herrn v. H., von dem er S. 17 sagt, er sey eine „einfache Wahrheit", dessen Argument er hier „bestechend" nennt, und dem er eine volle Berechtigung in Bezug auf den Begriff des Objekts zugesteht, doch näher an! Er lautet: Was ich denken kann, ist mein Gedanke, also: ist mir undenkbar, was nicht mein Gedanke ist. Wo hat, frage

ich, Kant dies behauptet und gelehrt? Nirgends; er war ein zu logischer Denker, um solchen Unsinn zu lehren. Denn so nenne ich die Behauptung, die für v. H. eine einfache Wahrheit und bestechend ist. Der Satz besteht in einer Folgerung aus einer Prämisse. Diese ist: was ich denken kann, ist mein Gedanke. Schon diese ist unmittelbar falsch; es müßte heißen: was ich denke, ist mein Gedanke, oder: was ich denken kann, kann mein Gedanke seyn. Aber was bedeutet das „Gedanke seyn?" Offenbar doch nur der Form nach, und der Satz will eigentlich nichts weiter ausdrücken, als die Tautologie „mein Gedanke ist mein Gedanke." Der Form nach ist die Vorstellung, die ich meinen Gedanken nenne, eine gedachte Vorstellung, eine Vorstellung des Denkens. Aber ist damit etwas von dem Gegenstande dieses meines Denkens ausgesagt? Nein. Nun legt man dem Satze aber doch einen solchen Sinn unter, und folgert daraus den Unsinn: also ist jeder Gegenstand meines Denkens nur ein Gedanke, indem man das „ist" als Prädikat der Existenz auffaßt, oder: undenkbar ist, was nicht mein Gedanke ist, — als könnte ich mir nichts Anderes denkend vorstellen als meine eigenen Gedanken, oder: als wäre es mir undenkbar, daß etwas Anderes existirte als meine Gedanken! Und der Unsinn soll die Wurzel des transscend. Idealismus seyn? Die Sache ist die: man hat Kant's Lehre, die Erscheinungen in Raum und Zeit seyen nur Vorstellungen, nichts „an sich", so mißverstanden und mißdeutet, als lehre er, sie bezögen sich auf gar keine wirklichen Gegenstände. Er aber lehrt: so wie wir uns die Dinge in Raum und Zeit vorstellen, sind sie nicht „an sich", das heißt doch nicht, also sind die Dinge überhaupt nicht. Kant lehrt die empirische Realität, aber die transscendentale Idealität der Erscheinungen; er lehrt, daß sie nothwendig Etwas voraussetzen, das erscheint, nämlich das an sich, abgesehen von der Form meiner eigenthümlichen Vorstellung, existirende Ding, und nicht bloß einen Gedanken. Wie ich deßhalb läugne, daß Kant jenen sinnlosen Satz aufgestellt habe, und daß er die Wurzel seines Idealismus sey: so hat er auch

die „grobe Inconsequenz“ nicht nöthig, um der Gefahr des „absoluten Illusionismus“ zu entrinnen. Hier findet nun v. H. selbst, daß das Argument jenes Satzes, dem er eine einfache und bestechende Wahrheit beigelegt hatte, doch in dieser uneingeschränkten Gestalt fehlerhaft seyn müsse, und er meint, es habe zwar, wie gesagt, volle Berechtigung in Bezug auf den Begriff des Objekts, nicht aber auf den Begriff des Transscendentalen, sobald sich nur für das Transscendente eine positive, reale Anknüpfung finden lasse. Nun habe ich so eben gezeigt, daß der Satz so, wie er verstanden wurde, ein Unsinn sey, und darum auch keine Wahrheit, keine Berechtigung habe für das, was wir Objekt unserer Erkenntniß nennen. Ferner beziehe ich mich auf meinen Nachweis, daß Herr v. H. den Kantischen Begriff des Transscendentalen nicht richtig auffasse, daß die positive, reale Anknüpfung des Transscendenten nichts als eine Fiction sey, und daß wir vom Transscendenten gar nichts zu erkennen vermögen, weil es außerhalb des Gebietes möglicher Erfahrung liegt.

Herr v. H. fährt fort: „Hier erhebt sich nun scheinbar dieselbe Schwierigkeit von Neuem: entweder ist das Positive, das den Begriff des Nicht-Immanenten erfüllen soll, selbst Gedanke, dann bleiben wir wiederum in der Sphäre des Gedankens stehen, oder es ist Nichtgedanke, dann ist es nicht denkbar. An diesem Punkte sind bisher alle Denker gescheitert, wenn sie sich dazu aufgeschwungen haben, bis zu ihm zu gelangen.“ Hier sehen wir klar, zu welcher Verwirrung jener unlogische Satz Herrn v. H. verführt hat. Haben wir in der That etwas Positives und Reales, wie v. H. meint es am Transscendenten zu haben: so kann ja gar nicht die Frage aufgeworfen werden, ob dies Gedanke sey oder Nichtgedanke. Es ist ja positiv und real, also nicht etwas bloß problematisch Gedachtes, sondern etwas thatsächlich Gegebenes und als solches Erkanntes. Und so kommt v. H. zu den offenbarsten Widersprüchen: es muß Gedanke seyn und doch nicht mein Gedanke, nicht immanent, es muß ein Ideales seyn

und doch nicht ein Ideales in meinem actuellen (gegenwärtigen) Bewußtseyn, es muß inhaltlich identisch seyn mit meinem Gedanken, und doch nicht er selbst seyn. Gedanke, — aber nicht mein Gedanke. Wessen denn? Ideales, — und doch nicht Ideales in meinem gegenwärtigen Bewußtseyn! In welchem Bewußtseyn denn? Im vergangenen oder zukünftigen? Oder überhaupt nicht im Bewußtseyn? Inhaltlich identisch mit meinem Gedanken, — und doch nicht mein Gedanke selbst! Ist das aber ein Gegensatz? Dem Inhalte nach Gegenstand meines Gedankens, der Form nach mein Gedanke? — Weiter untersucht Herr v. H. die Form des idealen Inhalts und nennt sie unbewußte Idee. Diese kann aber nur vom Willen (Willen? Soll das bedeuten: Selbstthätigkeit des Erkenntnißvermögens? Oder wessen Willen denn?) realisirt werden, also ist die Idee unbewußt-ideales Geschehen. Und ein solches ist die reale oder transscendente Causalität! Wahrhaftig mir ist so, als ob hier der große Heros der Widersprüche Hegel zu mir redete! Erkenne ich etwas als Idee, so bin ich mir bewußt, daß der Gegenstand meines Gedankens nicht ein empirisch wirklicher Gegenstand sey, sonden eben nur etwas Gedachtes. Da ich nun von einer bloßen Idee nichts Positives und Empirisches aussagen kann, das Geschehen aber ein empirischer Begriff ist, so ist es sinnlos, die Idee als ein Geschehen zu bezeichnen. Die Causalität, nämlich die reale, ist der Begriff der dynamischen Verknüpfung des empirisch Erkannten, eine transscendente, d. i. über das Gebiet der Erfahrung hinausgehende Causalität kann nur Idee seyn, und nicht eine Bestimmung für das empirisch Reale.

„Dieses verzweifelte Herumwürgen erweckt fast Mitleid," — dies Wort des Herrn v. H. in Beziehung auf Kant (S. 23) kam mir hier in den Sinn bei seinen wirklich verzweifelt unlogischen Bemühungen, seiner transscendenten Ursache eine reale, positive Bestimmung zu geben. Und doch tritt mir hier aufs Klarste der Hauptgrund seiner falschen Philosophie, die

Mangelhaftigkeit seiner inneren Selbstbeobachtung entgegen, und damit das, was ihm dunkel und unerkannt vorschwebt. Er sagt S. 75: „Das Bewußtseyn reproducirt durch Nach-Denken ein Vorgedachtes, sich sagend, daß dieses Vorgedachte nicht sein gegenwärtiger Gedanke sey." Ich erblicke hierin die unklare Vorstellung von dem, was Fries als den Hauptmangel in der Kritik Kant's erkannt und nachgewiesen hat: es ist der, daß Kant das Entstehen und den Zusammenhang unserer Erkenntniß nur so schildert, wie uns das Einzelne vor dem Bewußtseyn erscheint, und nicht bedenkt, daß Form und Inhalt in unmittelbarer Erkenntniß ursprünglich verbunden sind. So spricht Herr v. H. hier von dem Nach-Denken eines Vorgedachten, als der Thätigkeit des Bewußtseyns. Wem kommt nun das Vordenken zu? v. H. sagt natürlich: dem Unbewußten, und wir wissen, das Jenseits des Bewußtseyns nennt er das Transscendente. Aber von einem Vor- und Nach-Denken zu reden, ist ganz falsch. Das Denken kommt allein dem Verstande zu, er ist das Vermögen des Wiederbewußtseyns, der Reflexion. Was ist der Gegenstand seines Denkens und seiner Reflexion? Eben die unmittelbare Erkenntniß, die v. H. selbst hier als einen Instinkt bezeichnet, und zwar ganz richtig, wenn man damit nur den rechten Begriff verbindet, nämlich den, die unmittelbare Erkenntniß ist die natürliche und unmittelbare Thätigkeit unsers Erkenntnißvermögens seiner Natur gemäß. Aber, was uns allein denkend und reflectirend zum Bewußtseyn kommt, das ist die Form der Auffassung und Zusammenfassung, die unserm erkennenden Vermögen eigenthümlich ist, nicht ein Vordenken. v. H. sagt S. 76: „Das Bewußtseyn denkt in seiner subjektiven Kategorie der Ursache diskursiv nach, was in dem unbewußten idealrealen Causalproceß intuitiv vorgedacht ist." Das ist eine ganz falsche Beobachtung unsrer Erkenntnißweise und eine unlogische Bezeichnung. Denn ein idealrealer Causalproceß ist ein Widerspruch. Wir kennen keine andere Realität als die empirische, und das Ideale ist der gerade Gegensatz zu diesem. Ferner wis-

sen wir von keiner anderen Causalität als zwischen den Objekten unserer empirischen Erfahrung. Der Verstand, das Vermögen des Bewußtseyns, drückt mit der Kategorie der Ursache nicht eine vorgedachte Kategorie aus, sondern die dynamische Verknüpfung der Erscheinungen, des empirisch Erkannten, und diese ist eine nothwendige und unmittelbare Form unserer erkennenden Vernunft. Herr v. H. redet von der logischen Natur des Transscendenten und Unbewußten, aber, obwohl er sogar die Logik der Atome zu kennen glaubt, ist doch diese Bezeichnung für unsere unmittelbare Erkenntniß eine durchaus falsche. Das Logische und die logische Wahrheit gehört allein dem Verstande und seiner mittelbaren Erkenntniß nach und in Begriffen. Wir erkennen nicht unmittelbar in Kategorieen, wir denken nicht intuitiv vor, sondern wir werden uns in Begriffen und Kategorieen der nothwendigen Form unserer Erkenntniß bewußt.

Herr v. H. glaubt, es werde uns nun noch deutlicher geworden seyn, was er mit der einzigen Brücke zwischen dem Transscendenten und dem Immanenten meine. Ich muß aber von mir gestehen, daß mir nur sein Irrthum deutlicher geworden ist. Ich habe gezeigt, daß diese Brücke nicht existirt, eine Einbildung sey, die uns vom Transscendenten und seinen Funktionen nichts verrathe.

Wenn nun v. H. am Schluß dieses Abschnitts nach gewohnter Weise das Resultat seiner Auseinandersetzungen aufstellt: so widerspreche ich ihm auf Grund meiner Kritik in allen Punkten. Wir wissen nichts von einer transscendenten oder ideal-realen Causalität, nichts von einem unbewußten idealen Geschehen. Der besondere, oder vielmehr der allein richtige, Kantische Kriticismus sieht nicht, wie v. H. sich ausdrückt, eine nachbildliche Verknüpfung von Objekten, welche diejenige transscendente Causalität für das Bewußtseyn repräsentirt, die zwischen den von den Objekten repräsentirten Dingen an sich realiter obwaltet. Sondern von dem, was zwischen den Dingen an sich vorgeht, wissen wir gar nichts. Wir können nur von den Dingen reden so, wie wir sie erken-

nen, wir können nur unsere Erkenntniß der Dinge beobachten und prüfen, und die dynamische Verknüpfung, welche unsere erkennende Vernunft a priori fordert, bezieht sich nur auf die empirisch erkannten Dinge, auf die Erscheinungen in Raum und Zeit.

Statt also einen angeblichen Zwiespalt der Kantischen Erkenntnißtheorie zu lösen und besser als seine unmittelbaren Nachfolger in der von Kant eingeschlagenen Richtung das Wesen unsrer Erkenntniß zu erforschen und so Kant's Philosophie zu berichtigen und zu vervollkommnen, welches Verdienst Herr v. H. sich zuschreibt, kann ich in seiner Philosophie nur ein Abweichen von der richtigen Methode des Philosophirens, ein Mißverständniß des transscendenalten Idealismus Kant's, eine irrige Selbstbeobachtung und keine wahre Fortbildung unserer deutschen Philosophie erblicken.

VI. Die Kategorieen als Formen des Dinges an sich.

Diesen ganzen vorliegenden Abschnitt könnte ich nach meinen bisherigen Bemerkungen gegen Herrn v. H.'s Ansicht eigentlich mit wenigen Worten abfertigen. Denn wenn ich nachgewiesen habe, daß seine transscendente Ursache als das Ding an sich kein Gegenstand unserer Erfahrung und positiven Erkenntniß ist: so muß ich natürlich ihm auch abstreiten, daß er irgend Etwas über die Beschaffenheit des Dinges an sich uns zu sagen im Stande sey. Daß er aber seinen Irrthum in der Weise, wie geschehen, durchführt, davon ist der Grund aus dem Vorigen auch leicht und klar zu erkennen. Da nach Kant die Kategorieen diejenigen Stammbegriffe des Verstandes sind, in denen wir die Einheit und Nothwendigkeit unserer Erkenntniß aussprechen, und wir durch sie bei Anwendung derselben auf die Erscheinungen in Raum und Zeit zu den allgemeinsten Grundsätzen möglicher Erfahrung gelangen, — Herr v. H. aber immer, wo Kant von diesen empirisch realen Gegenständen der Erfahrung redet, schon das Ding an sich versteht: so ist klar, daß ihm

die Anwendung der Kategorieen auf die empirischen Objekte auch als eine Anwendung derselben auf die Dinge an sich erscheinen muß. So ist leicht zu erkennen, wie er durchgehends in diesem Abschnitte irrt, und zugleich, warum er gerade so irrt. Doch will ich die Sache nicht so kurz abfertigen. Denn es ist mir nicht bloß daran gelegen, ihm zu zeigen, daß er Unrecht hat, sondern vor Allem nachzuweisen, daß er Kant's Lehre nicht recht verstehe. Denn hier kommt es an auf die rechte Einsicht in die Kategorieenlehre, in welcher Kant erst den festen Boden und den ganzen Umfang unserer metaphysischen Ueberzeugungen nachgewiesen hat. Ich will diesen Abschnitt darum so besprechen, daß ich zuerst zeige, wie v. H.'s Anwendung der Kategorieen auf das Ding an sich ein Irrthum sey, und dann, da er von S. 82 an im Allgemeinen betrachtet, „was denn die Kategorieen bei Kant bedeuten," so werde ich darthun, daß er diese Lehre Kant's nicht recht verstanden habe. Dies Letztere wird am kürzesten geschehen, indem ich die einzelnen Punkte genauer betrachte, in denen er nach seiner gewohnten Weise schließlich das Resultat dieses Abschnittes zusammenfaßt.

Herr v. H. geht bei seiner Schilderung der Beschaffenheiten des Dinges an sich davon aus, daß wir das Wirken desselben als die transscendente Ursache unserer Empfindung erkannt haben. Ich habe aber gezeigt, daß diese ganze Vorstellung ein Fehler der Selbstbeobachtung sey. Das Erregen des Auges durch das Licht (nicht durch den Gegenstand) ist zwar der erste Anfang meiner Erkenntnißthätigkeit, aber es ist uns nicht möglich, zu erkennen, wie die äußere Sinneserregung übergehe in die innere Erregung der Selbstthätigkeit des Erkennens, und sobald ich nun anschaulich erkenne, schaue ich nicht etwa den Lichtstrahl an oder das Bild auf der Netzhaut, sondern ich sehe unmittelbar Farben als Beschaffenheiten eines Gegenstandes außer mir. Da nun diese ganze Voraussetzung des Ursprungs unserer Erkenntniß durch ein Causalverhältniß des Gegenstandes zu mir falsch ist: so ist es auch falsch, wie v. H. aus dem Wirken der transscendenten Ursache oder des Dinges an sich zu folgern, daß es

also ein Daseyendes sey. Existenz hat uns nur das empirisch, sinnesanschaulich Erkannte, aber weder die transscendente Ursache noch ihr Wirken wird so erkannt. Auch Realität ist uns nur der Begriff einer empirisch erkannten Beschaffenheit. Also weiß ich weder vom Daseyn, noch von der Causalität und Realität des Dinges an sich etwas. Ferner soll das Ding an sich veränderlich, sein Daseyn zeitlich also ein verschiedenes seyn. Das aber ist ein Widerspruch. Denn Veränderlichkeit und Zeitlichkeit können keine Prädikate des Dinges an sich seyn: das Ding an sich kann sich nicht verändern, denn sonst würde es bald selbst, bald wieder ein anderes seyn. Wechsel und Veränderungen der Beschaffenheiten und Zustände gehörten nur der empirischen Erkenntniß der Erscheinungen. Nun verlangt Herr v. H. selbst hinter dem veränderlichen Ding an sich eine noch nicht oder nicht mehr zeitlich veränderliche Substanz desselben, also das rechte Ding an sich hinter dem Ding an sich. So wäre das letztere doch eigentlich nicht das Ding an sich, sondern nur eine zeitliche Erscheinung desselben. Nun soll aber sogar das Ding an sich von meinem Willen dnrch Einwirken und Handeln auf dasselbe verändert werden können, zwar ganz gesetzmäßig, sagt v. H.; — aber es ist doch ein crasser Widerspruch, daß das Ding, das Ursache meiner Erkenntniß desselben ist, doch wiederum eine Wirkung meines Willens seyn soll, wie denn in der That Herrn v. H. die Veränderungen der Dinge nach rückwärts Wirkungen, nach vorwärts Ursachen sind. So bedingt kann das Ding an sich nimmermehr seyn; es kann nur durch sich selbst und an sich selbst das seyn, was es ist.

Herr v. H. lehrt nun weiter, „Der Dinge an sich sind nicht Eines, sondern viele. Nun, das verstehen wir leicht, und werden ihm darin völlig Recht geben. Denn da er jeden empirisch wirklichen Gegenstand als Ding an sich ansieht, so muß er natürlich eben so unendlich viele Dinge an sich annehmen, wie es wirkliche Gegenstände giebt. So hat er auch ein Ich an sich als innere (transscendente) Ursache, und nennt es

kurzweg Seele. Aber Seelen sollen nicht direkt mein Bewußtseyn afficiren können, sondern das geschieht nur vermittelst der Körper an sich. Aus den übereinstimmenden Veränderungen meines Körpers an sich mit denen anderer schließe ich auch auf die Uebereinstimmung meines Ich an sich oder meiner Seele mit der anderer Seelen. Das ist ganz richtig, daß wir unmittelbar nur von unserm eigenen Innern Erfahrung haben, und daß wir im Allgemeinen nach Analogie dasselbe Seelenwesen in jedem anderen Menschen voraussetzen. Es erscheint uns nämlich der Andere überhaupt als ein Geschöpf gleicher Art, darum nehmen wir innerlich wie äußerlich dieselben specifischen Eigenschaften an. Aber für unsere Seelenkenntniß der Anderen haben wir doch nicht bloß diese Voraussetzung nach Analogie, sondern das große Hülfsmittel der gegenseitigen Verständigung und Mittheilung durch die Sprache. Allein wir haben ebenso wenig eine empirische Erkenntniß des Ich an sich, wie der anderen Dinge an sich. Denn in uns nehmen wir nur wechselnde Zustände und Thätigkeiten wahr, und das Ich erscheint uns nur als das Eine Subjekt derselben, es ist uns das, was in uns erkennt, Lust fühlt, begehrt, will und handelt, — was aber dieses an sich sey, nehmen wir nicht wahr.

Herr v. H. meint, daß an der Kategorieentafel Kant's gemessen, alle vier Arten von Kategorieen als Bestimmungen des Dinges an sich vertreten seyen; von den Kategorieen der Quantität: Einheit und Vielheit; von denen der Qualität: Realität; von denen der Relation: Daseyn und Nothwendigkeit. — Aber in den Momenten der Quantität und Qualität fassen wir nur denkend auf, was in der Anschauung schon gegeben war, darum nennt Kant sie die mathematischen. Das Ding an sich nehmen wir aber gar nicht sinnesanschaulich wahr, weder als Qantum, d. h. als eine im Raum ausgedehnte und stetig zusammengesetzte Größe, noch als ein Quale, d. h. als eine sinnesanschauliche Beschaffenheit, die wir als Prädikat eines Gegenstandes auffassen. Das Ding an sich hat also weder quantitative Größe noch qualitative Realität.

Ferner, da ich nichts von den Inhärenzien des Dinges an sich wahrnehme, kann ich auch nicht von seiner Subsistenz reden, und ebenso wenig von seiner Causalität, denn ich nehme hier keine Veränderung von Zuständen wahr, und ich erkenne das Ding an sich empirisch weder als Ursache noch als Wirkung. Endlich von der Existenz des Dinges an sich nehme ich nichts wahr, da es mir überall nicht erkennbar ist, und die Nothwendigkeit, die v. H. als causale Bedingtheit auffaßt, paßt nicht für das Ding an sich, denn dieses muß in seiner Existenz völlig unbedingt seyn. Die andern Kategorieen Kant's, meint Herr v. H., kommen deßhalb nicht auf das Ding an sich in Anwendung, weil sie entweder bloße Beziehungsbegriffe des empirischen Denkens, oder in sich verfehlte Conceptionen (Gemeinschaft oder Wechselwirkung) sind. Aber alle Kategorieen sind Begriffe des denkenden Verstandes, des empirischen Denkens; die Kategorieen der Quantität und Qualität sind die Begriffe des in Raum und Zeit Angeschauten, die der Relation Begriffe des gedachten Verhältnisses der Verknüpfung des Wahrgenommenen, die der Modalität Begriffe des Verhältnisses unserer Urtheile zur Erkenntnißweise überhaupt. Die Kategorie der Wechselwirkung ist aber ebenso nothwendig wie die andern, und keine verfehlte Conception, wie v. H. dem Schopenhauer nachredet, weil sie beide nicht den Ursprung und das Princip der Kategorieentafel Kant's einsehen.

Eben über diese und v. H.'s Mißverständniß derselben will ich jetzt reden, und zwar in der Weise, wie ich oben angegeben habe.

Als Resultat dieses Abschnittes stellt Herr v. H. S. 89 auf: „Kant hat Recht, daß der Verstand selbstthätig die Kategorieen aus sich erzeugt und nach Maßgabe dieser allgemeinen logischen Denkformen die Anschauung synthetisch formirt; aber er hat Unrecht, daß er den transscendenten Gebrauch der Kategorieen verbietet, denn er hat (mit Ausnahme einiger bewußter Beziehungsbegriffe) Unrecht, zu leugnen, daß dieselben

ebensowohl Daseynsformen des an sich Seyendens seyen, wie Denkformen des Gedachten."

Dagegen sage nun ich: Kant hat darin Unrecht, daß der Verstand selbstthätig mit seinen Denkformen die Anschauung synthetisch formirt. Hier ist gerade sichtbar jener Hauptfehler Kant's, daß er nicht sieht, wie das, was uns durch den reflectirenden Verstand getrennt zum Bewußtseyn kommt, ursprünglich in der unmittelbaren Erkenntniß verbunden sey. Nicht erst durch den Verstand wird unsere Anschauung objektive Erkenntniß, sondern unmittelbar im Bewußtseyn des Erkennens eines wirklich gegenwärtigen Gegenstandes. Die unmittelbare Erkenntniß verknüpft die Anschauungen synthetisch, der reflektirende Verstand bringt uns diese ursprüngliche Synthesis nur zum Bewußtseyn. Die Kategorieenlehre Kant's ist für sich das Resultat seiner tiefsten Forschungen, und das Princip der Aufstellung der Kategorieentafel eine der werthvollsten Erfindungen seines klaren Geistes. Nicht wie Aristoteles stellte er seine Kategorieen auf nach Analogie mit den grammatischen Formen, nicht wie Andere nach dogmatischer Willkühr, sondern er fand, daß die Kategorieen, diese reinen Verstandesbegriffe a priori, auf das Genaueste verbunden seyen mit den logischen Formen der Urtheile. Darum untersuchte er diese vollständig, und nach diesem Princip der Gegenüberstellung fand er diese durchaus vollständige Tafel der Kategorieen, und durfte mit Fug und Recht behaupten, nur diese Kategorieen gebe es, nicht mehr, nicht weniger. Daran knüpfte nun Fries seine tiefere Selbstbeobachtung an und zeigte, daß Kant zwar auf das Klarste und Vollständigste nachgewiesen habe, quid facti, aber nicht, quid juris, d. h. Kant hat richtig den Zusammenhang jener Begriffe mit den logischen Urtheilsformen gezeigt, aber nicht den Grund dieses Zusammenhangs gefunden und gelehrt. Darin hat Fries seine kritische Philosophie wesentlich fortgebildet. Er zeigte das psychologische Verhältniß des Verstandes zur erkennenden Vernunft. Diese ist das Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß, jener das der Reflexion, des Wiederbewußtseyns. Das Ganze der sinnesanschaulichen Erkenntniß

entsteht nun dadurch, daß die erkennende Vernunft das in und mit der Empfindung Gegebene auffaßt und zusammenfaßt in der ihr eigenthümlichen Form. Während wir uns nur unmittelbar in der Sinnesanschauung des außer uns gegenwärtigen Gegenstandes bewußt sind, vermögen wir erst durch Reflexion und Abstraction des Verstandes jene eigenthümliche Form der Auffassung unsers Erkenntnißvermögens denkend zu erkennen. Nun hat Fries in seiner psychisch-anthropologischen Kritik der Vernunft gezeigt, worin das Eigenthümliche der Form unserer Erkenntniß bestehe, und weil wir unsere synthetischen Behauptungen doch nur in der Form der Urtheile aussprechen können, so muß sich an diesen logischen Formen genau nachweisen lassen, was unsrer Erkenntniß a priori gehöre, d. h. was unsere Erkenntniß formell in ihrer Selbstthätigkeit zu dem materialiter Gegebenen hinzuthue. Die Kategorieen sind demnach diejenigen reinen Begriffe, durch welche wir uns die Erkenntniß a priori aussprechen und uns der eigenthümlichen Form unserer erkennenden Vernunft bewußt werden. Kant hat also in dem ersten Punkte, in dem v. H. ihm Recht giebt, entschieden Unrecht, indem er in der kritischen Prüfung unserer Erkenntniß nicht tief genug durchdrang, und die Spontaneität des reflektirenden Verstandes verwechselte mit der Selbstthätigkeit im unmittelbaren Erkennen. Dagegen muß ich ihm darin Recht geben, worin v. H. ihm Unrecht giebt, daß nämlich Kant den transscendenten Gebrauch der Kategorieen verbietet, und leugnet, daß dieselben ebensowohl Daseynsformen des an sich Seyenden seyen, wie Denkformen des Gedachten. Denn unsere Erkenntniß a priori ist ja nur die Eine und nothwendige Form unserer empirischen Erkenntniß, unserer Erfahrung, und von den Daseynsformen des Dinges an sich wissen wir nichts, da wir ja nur durch unsere Erkenntniß von den Dingen etwas wissen, also die Dinge uns nur erscheinen in der unserm Erkenntnißvermögen eigenthümlichen Form.

Herr v. H. sagt weiter:

„Kant hat Recht, daß die Sinnesempfindung uns zunächst ohne die Kategorieen empirisch gegeben sey, und daß mithin

die Kategorieen nicht durch die gegebene Materie der Anschauung von außen ins Denken hineinkommen können; er hat Unrecht, daß die Anschauung gleichgültig und gleich fügsam allen Kategorieen gegenüberstehe und die Anwendung derselben (nach Art und Zahl) ausschließlich von der Spontaneität des Verstandes abhänge."

Ich sage dagegen: Kant hat vollkommen Recht darin, daß die Kategorieen die Begriffe sind, in denen wir uns unserer Erkenntniß a priori bewußt werden; sie sind Begriffe, Hülfsmittel unserer diskursiven Erkenntniß, und keine Sinnesanschauungen. Er hat auch darin Recht, daß die Anwendung dieser Begriffe zur Erkenntniß natürlich nur ein Geschäft des reflektirenden Verstandes sey, aber darin ist seine Erkenntnißtheorie mangelhaft, daß er nicht sieht, was eigentlich der Gegenstand dieser reflektirenden Thätigkeit des Verstandes sey, nämlich die Form unserer unmittelbaren Erkenntniß. Dagegen haben die Objekte unserer Anschauung nichts Anderes zu thun als gegenwärtig zu seyn und sich zu präsentiren, und es uns füglich zu überlassen, daß wir sie anschauen und erkennen, wie es unserer Natur gemäß ist.

Herr v. H. erklärt endlich:

„Kant hat Recht, daß die Kategorieen a priorische Denkformen sind, welche a priori (d. h. vor Fertigstellung der Erfahrung) functioniren, und daß wir uns derselben durch Abstraction aus der vollendeten Erfahrung isolirt bewußt werden können; er hat Unrecht, daß wir neben dieser a posteriori aus der fertigen Erfahrung gewonnenen abstrakten Kenntniß der Kategorieen noch eine reine a priorische Kenntniß derselben haben, oder dieselben als reinen Bewußtseynsinhalt a priori besitzen, oder durch reines Denken erzeugen können. Als unbewußte logische Formen sind sie a priori (sowohl im Denken wie im Seyn), als bewußte logische Formen sind sie a posteriori.

Ich sage dagegen: dies ist ein völliges Mißverständniß Kant's. Zwar hat Kant, wie angegeben, den Hintergrund der Reflexions-

erkenntniß, nämlich die unmittelbare Erkenntniß, nicht erkannt, aber v. H. versteht doch Kant's Erkenntniß a priori ganz und gar nicht. Die Kategorieen functioniren nicht a priori, sondern die Selbstthätigkeit unsers Erkenntnißvermögens functionirt zur Erfahrung, und den Theil unserer Erkenntniß, den wir zu dem uns Gegebenen, damit Erfahrung zu Stande komme, hinzuthun, nennt Kant die Erkenntniß a priori, weil wir das uns in der Anschauung Gegebene erst a posteriori erkennen, nämlich erst, nachdem es uns gegeben ist. Durch Abstraktion aus der vollendeten Erfahrung werden wir uns nicht der Kategorieen bewußt, sondern eben der Erkenntniß a priori, welche wir in den Kategorieen aussprechen. Herr v. H. unterscheidet eine Kenntniß a posteriori der Kategorieen und eine rein a priorische Kenntniß derselben, er unterscheidet die Kategorieen als unbewußte logische Formen, die a priori sind, und als bewußte logische Formen, die a posteriori sind. Das ist falsch, auch nach Kant falsch. v. H. sagt S. 82: „Wenn wir von dem Empirischen in dem Erfahrungsgebrauch des Verstandes abstrahiren, so bleibt das Intellectuelle, d. i. die Kategorie, übrig." Nicht so; wenn wir von dem in der Erfahrung uns empirisch Gegebenen abstrahiren, so bleibt nicht die Kategorie, sondern unsere Erkenntniß a priori übrig, welche wir uns in den Kategorieen zum Bewußtseyn bringen. Herr v. H. nennt die Kategorieen a priori, weil sie vor der fertigen Erfahrung functioniren, und a posteriori, weil wir sie durch Abstraktion aus der fertigen Erfahrung gewinnen. Die Sache ist aber so. Die Kategorieen gehören ganz der Reflexion, der mittelbaren Erkenntniß in Begriffen, sie sind Begriffe, und zwar nicht empirische Begriffe, sondern Begriffe a priori. Der unmittelbaren Erkenntniß gehört die Erkenntniß a posteriori; die Function derselben ist nicht die Kategorie, sondern es ist die Selbstthätigkeit unserer erkennenden Vernunft. Diese ist keine logische Function, denn nur die Thätigkeit des reflectirenden Verstandes ist logisch. Die Kategorieen sind einzig und allein logische Formen, Formen des Verstandes, des Vermögens des Wiederbewußtseyns; sie sind Be-

griffe a priori, und nicht empirische a posteriori. — Daß die Kategorie der Ursache unmittelbar auf das Ding an sich leitet, alle anderen auf dasselbe verwendbare Kategorieen erst in zweiter Reihe auf das Ding an sich anwendbar sind, ist eine Vorstellung, die von Schopenhauer herrührt, der auch die Kategorie der Causalität für die einzige von unmittelbarer Bedeutung ansieht. Aber nach dem Principe Kant's und nach der psychologischen Begründung Fries' haben alle Kategorieen in gleicher Weise denselben Werth und dieselbe Nothwendigkeit. Wenn nun Herr v. H. am Schlusse meint, es sey bedeutend schwer, sich die ursprüngliche Anwendung der Kategorie der Causalität auf die transscendente Ursache der Empfindung zum Bewußtseyn zu bringen: so gebe ich ihm darin ganz Recht, meine aber, es sey nicht bloß schwer, sondern unmöglich, denn jene Causalität existirt für unsere Erkenntniß gar nicht. Für ganz unmöglich erklärt er es aber am Ende selbst, „in die ursprünglichste aller unbewußten synthetischen Functionen mit dem Lichte des Bewußtseyns einzudringen, in die extensive (flächenhafte) Empfindung der zunächst rein intensiv und qualitativ gegebenen Gesichts- und Tast-Empfindungen." Wenn ich diese höchst unklaren und verkehrten Worte recht verstehe (eine extensive oder flächenhafte Empfindung ist ein Unsinn), so schwebt Herrn v. H. vor, es sey uns unklärlich, wie wir in Folge der Erregung des Sinnes zur Vorstellung eines im Raum ausgedehnten Körpers kommen. Und darin bin ich mit ihm völlig einverstanden. Erklären werden wir das nie können, aber auch keine Erklärung bedürfen, denn wir erkennen dies als eine natürliche Eigenschaft unsers menschlichen Erkenntnißvermögens.

So meine ich denn, das Thema dieses ganzen Abschnittes sey ein Irrthum. Denn die Kategorieen sind weder Formen des empirischen Objekts noch des Dinges an sich; sie sind aber Begriffe, in denen wir uns die ursprüngliche Form unserer Erkenntniß zum Bewußtseyn bringen, in der wir aber nicht die Dinge, wie sie an sich sind, erkennen, sondern nur eben dieser Form gemäß.

———— ————

Recensionen.

Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß von David Friedrich Strauß. Leipzig, Hirzel 1872.

David Friedrich Strauß ist ein berühmter Mann; alle seine Schriften haben so und so viel Auflagen erlebt; die bedeutensten von ihnen gehören dem theologischen oder richtiger, dem religionsphilosophischen Gebiete an. Es ist daher von hohem Interesse, auch für den Philosophen von Fach, wenn ein Mann, wie er, am Abend seines Lebens mit einem Glaubensbekenntniß hervortritt. Doch interessirt uns natürlich nur die Frage, wie es um die philosophische Begründung und Haltbarkeit dieses neuen Glaubens stehe. Ob und wiefern Strauß in seiner Auffassung des Ursprungs, der Entwickelung, der Bedeutung, der Wahrheit oder Unwahrheit des historischen Christenthums und der kirchlichen Dogmen Recht oder Unrecht habe, diese Frage, da sie eine rein theologische ist, geht uns nichts an. Uns interessirt nur der Philosoph Strauß, und wir haben sein Buch nur gelesen, weil wir von einem Philosophen, von einer wissenschaftlichen Celebrität wie Strauß, voraussetzen zu dürfen glaubten, daß er mit dem Glauben, zu dem er sich bekennt, nicht bloß seinen Glauben, seine subjective Ansicht oder Ueberzeugung meine, — von der es vollkommen gleichgültig ist, wie sie beschaffen seyn möge, — sondern daß er diesen neuen Glauben als eine objective berechtigte Form und Fassung der Religion philosophisch dargelegt und begründet haben werde. In dieser Erwartung haben wir uns schwer getäuscht. Wir finden im Gegentheil, daß dem neuen Glauben jede haltbare philosophische Begründung mangelt. Ja wir müssen behau ten, daß die Schrift, mit der wir es zu thun haben, einer philosophischen Banquerott-Erklärung ihres berühmten Verf. ziemlich gleich kommt.

Diese Behauptung, die der großen Zahl der Strauß-Verehrer und der Anhänger des neuen Glaubens höchst parador,

höchst ketzerisch dünken wird, haben wir streng zu erweisen. Und wir hoffen es zu können.

Wir stellen als Norm oder Maaßstab den Satz auf, daß ein Philosoph, der in den wesentlichsten Punkten nicht nur völlig unbegründete, unhaltbare Behauptungen für ausgemachte Wahrheiten ausgiebt, sondern auch vielfach sich selber widerspricht, keinen Anspruch auf den Namen eines Philosophen habe, — ein Princip, das jeder Philosoph und hoffentlich auch jeder s. g. Gebildete gelten lassen wird.

Strauß erklärt zunächst was er oder die „Wir", in deren Namen er spricht, wollen und nicht wollen. „Wir wollen für den Augenblick noch gar keine Aenderung in der Außenwelt. Es fällt uns nicht ein, irgend eine Kirche zerstören zu wollen, da wir wissen, daß für Unzählige eine Kirche noch Bedürfniß ist. Für eine Neubildung aber (nicht einer Kirche, sondern nach deren endlichem Zerfall einer neuen Organisirung der idealen Elemente im Völkerleben) scheint uns die Zeit noch nicht gekommen. Nur an den alten Gebilden bessern und flicken wollen wir gleichfalls nicht, weil wir darin eine Hemmung des Bildungsprocesses erkennen. Wir möchten nur im Stillen dahin wirken, daß aus der unvermeidlichen Auflösung des Alten sich in Zukunft ein Neues von selber bilde" (S. 8). Also, nicht für die neue Organisirung der idealen Elemente im Völkerleben, — denn dafür ist die Zeit noch nicht gekommen, — sondern nur für die zukünftige Selbstbildung eines Neuen aus der unvermeidlichen Auflösung des Alten setzt Strauß seine Feder in Bewegung. Aber dies „Neue" kann, wo es sich um Glauben und Religion handelt, doch nur in einer Neubildung der „ideellen Elemente im Völkerleben" bestehen, und auf und für diese läßt sich doch nur wirken, wenn man sie neu zu organisiren sucht. Organisiren ist ja im Gebiet des Idealen nur ein anderes, prägnanteres Wort für Bilden; und nicht in der Zukunft, sondern nur in der Gegenwart läßt sich für die Zukunft wirken. Strauß will mithin für die Lösung einer Aufgabe, deren Zeit noch nicht gekommen, für deren Lösung sich also nicht wirken läßt, doch

wirken. Er will dafür „im Stillen“ wirken; und doch veröffentlicht er Schriften, von denen er ohne Zweifel hofft und wünscht daß sie einen lauten Widerhall finden. Das Neue, das er in Aussicht nimmt, ist ein „sich von selber“ bildendes, und doch will er dahin „wirken“, daß es sich bilde, — also wirken für Etwas, das seiner Mitwirkung nicht bedarf und durch sie gar nicht oder doch nur insofern gefördert werden kann, als ihm der Boden bereitet, gesäubert, geebnet wird, also durch Wegräumnng und Beseitigung des Alten. Allein auch darin soll sein Wirken nicht bestehen; denn „es fällt ihm ja nicht ein, irgend eine Kirche zerstören zu wollen“. Da nun aber sonach in dieser Willenserklärung immer ein Satz dem andern widerspricht, so stehen wir gleich im Anfang rathlos vor der Frage: was will Strauß eigentlich? wozu hat er sein Buch geschrieben und veröffentlicht?

Im Verlaufe seiner Erörterungen erkennen wir dann freilich bald, daß sein Wollen und Wirken, trotz seiner entgegenstehenden Versicherung, doch nur auf die Zerstörung des Alten gerichtet ist. Das ergiebt sich theils aus seiner ausführlichen Polemik nicht nur gegen die orthodoxe, sondern auch gegen jede andre, freiere, rationalistische Auffassung des Christenthums; theils daraus, daß das Neue, das er an die leere Stelle setzen will und „die moderne Weltanschauung“ nennt, im Grunde nichts Neues und überhaupt nichts Positives, sondern die pure Negation des Glaubens, die entschiedene Ableugnung aller „idealen Elemente“ im menschlichen Wesen, der nackte Atheismus und Materialismus ist. —

Jene Polemik geht, wie bemerkt, uns nichts an. Wir überlassen die Antwort auf die Frage, was als Lehre Christi zu betrachten und ob und wie es zu verstehen sey, den Theologen. Wir überschlagen daher den ganzen ersten Theil der Schrift, der die Ueberschrift trägt: „Sind wir noch Christen?“ Es versteht sich ja ohnehin von selbst, daß es von eines Jeden Belieben abhängt, wie er diese Frage beantworten will. Auch ob Strauß sich noch für einen Christen hält oder nicht, ist an

sich, für die Sache des Christenthums, ohne alle Bedeutung. Allerdings erklärt er es für unmöglich, daß ein gebildeter Mensch sich noch zur christlichen Religion bekennen könne; aber damit ist nichts gesagt, da die Wirklichkeit die behauptete Unmöglichkeit unmittelbar widerlegt. Es folgt auch nicht, daß, weil „wir" keine Christen mehr sind, das Christenthum „unvermeidlich" zu Grunde gehen müsse.

Nachdem Strauß jene erste Frage mit Nein beantwortet, wirft er die zweite auf: „Haben wir noch Religion?" Er leitet sie mit einem „Blick auf die Entstehung und erste Entwickelung der Religion in der Menschheit" ein. Da wir von der „Entstehung" und der „ersten" Entwickelung der Religion historisch nichts wissen, so ist der Blick, den Strauß auf sie wirft, ein philosophischer, seine Meinung darüber — wenn sie einen Werth haben soll — philosophisch (psychologisch) zu begründen. Statt aller Begründung aber und statt aller weiteren Untersuchung entscheidet er die Frage von vornherein im Sinne des Atheismus, indem er behauptet: „Gewiß hat Hume Recht, daß nicht der uneigennützige Wissens- und Wahrheitstrieb, sondern der sehr interessirte Trieb nach Wohlbefinden die Menschen ursprünglich zur Religion geführt, und daß als religiöse Motive von jeher weit mehr die unangenehmen als die angenehmen gewirkt haben. Die epicureische Ableitung der Religion aus der Furcht hat etwas unbestreitbar Richtiges. Ginge es dem Menschen stets nach Wunsch, hätte er immer was er bedarf, scheiterte ihm kein Plan, und müßte er nicht durch schmerzliche Erfahrungen belehrt, der Zukunft bange entgegensehen, so wäre schwerlich je der Gedanke an höhere Wesen in ihm aufgestiegen. Er hätte gedacht, es müsse so seyn, und hätte das in stumpfer Gleichgültigkeit hingenommen" (S. 93). Darauf giebt er uns eine recht hübsche, fast poetische Schilderung des Naturlebens der ersten, eben aus dem Schooß der Natur hervogegangenen Menschen, um zu zeigen, wie sie aus Furcht dazu gekommen, die Naturgewalten zu personificiren und so ihre Götter sich zu schaffen; damit ist ihm die Frage vorläufig

abgethan. Nur Schade, daß diese Schilderung, welche die Stelle einer Begründung vertreten soll, eben nur Poesie, Fiction ist. Noch heutzutage personificirt das Kind die leblosen Dinge, mit denen es umgeht, aber nicht aus Furcht, — denn es personificirt ebenso wohl die freundlichen, wohlthuenden, wie die feindlichen, Furcht erregenden Gegenstände —; sondern es hält alle Dinge, von denen es eine Wirkung erfährt, für lebendige, beseelte, wollende und handelnde Wesen, weil es noch kein anderes Wirken als ein persönliches, noch keine andere Ursache als eine vom Wollen und Wünschen ausgehende Thätigkeit kennt, und doch (kraft des unbewußt und unwillkürlich sein Denken beherrschenden Gesetzes der Causalität) sich genöthigt sieht, für Alles was ihm geschieht, eine Ursache anzunehmen. — Ginge es dem Menschen stets nach Wunsch, hätte er immer was er bedarf, scheiterte ihm kein Plan ꝛc., kurz, flögen ihm, wie das Sprüchwort sagt, die gebratenen Tauben in den Mund, so ist es wohl möglich, daß er „das in stumpfer Gleichgültigkeit hingenommen hätte", wie das grasende Rindvieh auf der Weide. Nur wäre er unter diesen Umständen wahrscheinlich kein Mensch geworden, hätte keine „Pläne" entworfen, hätte nach der Zukunft gar nicht gefragt, sich um die Beschaffenheit der Dinge, um die Gründe und Ursachen der Begebenheiten ꝛc. sich gar nicht bekümmert, sondern der Sinnesperception und dem Sinnesgenuß sich überlassend, „in stumpfer Gleichgültigkeit" in den Tag hinein gelebt — wie eben das weidende Rindvieh. Nicht also die Furcht, sondern die Frage, nach den Ursachen der Erscheinungen, der guten und der schlimmen Naturereignisse, diese unwillkührliche, aus seiner eigenen Natur quellende, wie durch die Naturereignisse und die Naturbedingungen seines Daseyns ihm sich aufdrängende Frage, welche den Menschen erst zum Menschen macht und als Menschen bekundet, ist zugleich die nächste Quelle der Religion. Denn nur weil er die Wirkungen als Wirkungen, als Aeußerungen einer ihm überlegenen Kraft faßt, überkommt ihn das den Thieren unbekannte Gefühl der Abhängigkeit und Bedingtheit, fürchtet und hofft er mit

Bewußtseyn, gewinnt er die Vorstellung einer außer und über ihm waltenden Macht, die theils freundlich, theils feindlich ihm sich erweist. Und weil er, wie das Kind, noch kein anderes als ein persönliches, vom Willen ausgehendes, nach Zweck und Absicht thätiges Wirken kennt, personificirt er die in ihrer Wirksamkeit ihm sich kundgebenden Naturpotenzen und blickt zu ihnen auf als zu höheren Wesen, nicht nur in Furcht und Scheu, sondern auch in Liebe und Hoffnung. Denn es ist eine willkürliche, grundlose Behauptung, daß die ersten, ursprünglichen Gottheiten nur Götter der Furcht und des Schreckens gewesen: wir finden auf allen, auch den niedrigsten Stufen der religiösen Entwickelung ebenso wohl gute, wohlmeinende wie böse, feindlich gesinnte Gottheiten, hier und da nur gute, nirgend nur böse. Das Denkgesetz der Causalität, der Begriff der Ursache, das Bewußtseyn der Abhängigkeit und Bedingtheit involvirt und fordert aber nicht nur die Vorstellung, sondern die Annahme einer letzten, höchsten Ursache, die nicht wieder die bloße Wirkung einer andern ist. Die Vorstellung des Bedingten ist nur möglich durch Unterscheidung desselben von seiner Bedingung, und die Bedingung an und für sich, rein als solche, ist nothwendig unbedingt. Daher bildet sich überall, wo eine Entwickelung der Religion stattfindet, das religiöse Bewußtseyn aus zum Glauben an das Daseyn einer höchsten, unbedingten, absoluten Ursache, die als solche nur Eine und nur sich selbst bestimmende, also geistige Kraft und Thätigkeit seyn kann.

Das Alles ist oft genug in scharfer, logischer Beweisführung dargelegt worden. Strauß ignorirt es. Ihm ist der Monotheismus die Wirkung des in sich abgeschlossenen „Hordenlebens", an sich kein Zeugniß einer höheren Bildung des religiösen Bewußtseyns, sondern jenachdem höher oder niedriger als der entwickelte Polytheismus (z. B. der Griechen). Er hält an seinem Princip der Furcht so einseitig fest, daß er es selbst in die ethischen Elemente der Religion hineinträgt. „Je weiter nämlich ein Volk in der Gesittung fortschreitet, desto mehr wird ihm neben der Natur mit ihren Schrecken und Seg-

nungen das menschliche Leben mit seinen verschiedenen Verhältnissen zur wichtigen Angelegenheit. Und je mehr auch im Menschenleben Unsicherheit und Wagniß ist, je Mehreres auch hier von Umständen abhängt, und noch Mehr der menschlichen Macht sich entzieht, desto dringender ist für den Menschen das Bedürfniß, hier Gewalten vorauszusetzen, die seinem eignen Wesen verwandt, seinen Wünschen und Bitten zugänglich seyen. Zugleich tritt jetzt die sittliche Natur des Menschen als mitwirkender Factor ein: der Mensch will sich nicht bloß gegen andre, sondern auch sein höheres Streben gegen seine eigene Sinnlichkeit schützen, indem er hinter die Forderungen seines Gewissens eine gebietende Gottheit stellt" (S. 57). Sonderbarer Kauz, dieser Mensch! Um seines *sinnlichen* Wohlseyns willen macht er die Naturgewalten zu Göttern, die durch Gebete, Gaben und Opfer rc. zu seinen Gunsten sich stimmen und umstimmen lassen, und dieselben Gottheiten stattet er mit gebietender Macht *wider* seine sinnlichen Gelüste und selbstsüchtige Willkür aus! Obwohl der Wille des Bösen (die „Willkür") ein durchaus innerlicher Act ist, der zu seinem äußeren natürlichen Leben und den es bedingenden Naturgewalten gar keine Beziehung hat, begeht er doch diesen Widerspruch, ohne zu merken, daß es ein Widerspruch ist und daß er damit sich selber nur ein X für ein U macht! Und noch sonderbarer: an diese Illusion, an diese Ausgeburt seiner furchterregten Phantasie glaubt er so festiglich, daß er für sie schweren Leiden sich unterwirft, ja frohen Muthes in den Tod geht, obwohl er sie doch nur um seines leiblichen, irdischen Wohlseyns willen sich selber gemacht hat! —

Ist der Glaube an Gott nur das widerspruchsvolle Erzeugniß der menschlichen Furcht, so kann es natürlich keine Beweise für das Daseyn Gottes geben. Strauß wiederholt daher die alte, oft genug widerlegte Behauptung, daß der s. g. kosmologische Beweis falsch sey, weil er über die Welt hinaus, zu einer von ihr verschiedenen Ursache führe. Daraus, „daß jedes einzelne Wesen der Welt seinen Grund in andern einzelnen habe, die für sich wieder in demselben Falle sind", könne

nicht gefolgert werden „daß nun die Gesammtheit der einzelnen Dinge ihren Grund in einem Wesen habe, das nicht in gleichem Falle sey, das seinen Grund nicht wie jene wieder in einem andern, sondern in sich selber habe". Das sey ein Schluß, dem jeder Zusammenhang in sich, jede Schlußkraft fehle. Vielmehr „wenn von den Dingen in der Welt jedes seinen Grund in einem andern hat und so fort in's Unendliche, so erhalten wir nicht die Vorstellung einer Ursache, deren Wirkung die Welt wäre, sondern einer Substanz, deren Accidenzien die einzelnen Weltwesen sind: wir erhalten keinen Gott, sondern ein auf sich selbst ruhendes im ewigen Wechsel der Erscheinungen sich gleichbleibendes Universum" (S. 113). Strauß verwechselt den Begriff der Causalität mit dem Denkgesetze der Causalität. Der Causalitätsbegriff läßt sich, wenigstens mit Hilfe einiger plausibler Drehungen und Wendungen, in den der Substanzialität, wie Strauß eben gethan, umwandeln. Beim Denkgesetz der Causalität ist dieß schlechthin unmöglich. Das Gesetz nöthigt uns, wo eine Wirkung (ein Geschehen, ein Werden, eine Veränderung) sich zeigt, eine von ihr verschiedene Ursache anzunehmen, selbst da, wo wir sie nicht zu erkennen vermögen. Die Ursache muß von der Wirkung verschieden seyn, weil sonst nicht Zweierlei, nicht Ursache und Wirkung, sondern nur Einerlei, also keine Ursache vorhanden seyn würde. Kraft dieses Dankgesetzes vermögen wir uns eine unendliche Folge von Ursachen und Wirkungen — an und für sich schon ein unvollziehbarer Gedanke — nicht zu denken, sondern müssen ihr eine Ursache voraussetzen, die nicht wieder bloße Wirkung einer andern, sondern reine, letzte und mithin unbedingte Ursache ist, weil wir sonst nur Wirkungen, aber keine Ursache hätten, eine Wirkung ohne Ursache aber undenkbar ist. Diese reine unbedingte Ursache unterscheidet sich von allen Dingen der Welt nicht dadurch, daß sie „ihren Grund in sich selbst hat", sondern daß sie eben die Ursache der Welt ist: sie hat überhaupt keinen Grund und keine Ursache, weder in sich selbst noch in einem Andern, sondern sie ist die Ursache von allem Andern,

die alleinige wahre Ursache. Denn das Gesetz der Causalität besagt nicht, daß alles Seyende, sondern daß alles Gewirkte, Geschehene, Gewordene eine Ursache haben müsse. Weil es allgemeines Denkgesetz ist, fällt es dem unbefangenen natürlichen Verstande auch gar nicht ein, an seiner allgemeinen Geltung zu zweifeln; nur die tendenziöse, sophistische, in ihre selbstgemachten Begriffe und Annahmen sich verstrickende Reflexion macht den Versuch, sich ihm zu entziehen, und geräth dadurch nur tiefer in Widersprüche und Ungereimtheiten. So auch Strauß. Denn ein „auf sich selbst ruhendes“ Universum ist eine Ungereimtheit, weil das Universum nicht „ruht“ und als „Universum“ keine Basis haben kann, weder an einem Andern, — denn gäbe es etwas außerhalb seiner, so wäre es nicht Universum, — noch an sich selbst; denn eine Basis, die das darauf ruhende Wesen in sich selbst trägt nnd selber ist, gleicht auf's Haar dem Zopfe des Freiherrn von Münchhausen, an welchem er sich selber schwebend in der Luft hielt. Und ein „im ewigen Wechsel der Erscheinungen sich gleichbleibendes“ Universum ist eine contradictio in adjecto, weil was wechselt, sich nicht gleich bleibt, und weil eine wechselnde Erscheinung ohne ein in ihr erscheinendes, mit ihr wechselndens Wesen keine Erscheinung, sondern leerer Schein ist. Außerdem muß doch dieser Wechsel, dieses Entstehen und Vergehen der Erscheinungen eine Ursache haben, und die Ursache muß von ihrer Wirkung verschieden seyn; also muß das erscheinende Universum — und ein anderes als das erscheinende kennen wir nicht — eine von ihm zu unterscheidende Ursache haben! —

Aehnlich ergeht es Strauß mit seiner Widerlegung des teleologischen Beweises für das Daseyn Gottes. Er giebt zwar zu, daß das Universum oder, wie es jetzt heißt: die Weltsubstanz „sich in einem unendlichen Wechsel nicht bloß ursächlich, sondern auch zweckmäßig verknüpfter Erscheinungen manifestirt“ (S. 114). Aber die Natur selber belehre uns, „daß die Voraussetzung, nur bewußte Intelligenz könne Zweckmäßiges schaffen, eine irrige sey.“ „Wie nämlich der Instinct der Thiere ein Han-

deln ist, das aussieht, als geschähe es nach einem bewußten Zwecke und doch ohne einen solchen geschieht, so ist dasselbe bei den Hervorbringungen der Natur der Fall". Wie sie es aber mache, daß dieser Schein entstehe oder daß zwar Zweckmäßiges geschehe und doch nicht nach vorgestellten bewußten Zwecken geschehe, dieses Räthsel habe Darwin glänzend gelöst, und damit für jeden wissenschaftlich gebildeten Menschen alle Teleologie aus der Welt geschafft.

Zu diesem Nachweise indeß gelangt Strauß nicht unmittelbar, sondern bereitet ihn vor zunächst durch eine Kritik des Gottesbegriffs in der neueren Philosophie, durch Widerlegung der Beweise für die Unsterblichkeit und durch weitere Erörterungen über das Wesen der Religion, demnächst durch eine summarische Darlegung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse über die Bildung der Welt und den Ursprung des Lebens auf der Erde. Wir folgen ihm auf diesem Gange, um seiner Argumentation ihre volle Kraft zu lassen, und übergehen nur die kritischen Partieen, weil wir es für überflüßig halten, diese Kritik, deren Oberflächlichkeit sich jedem Kenner der neueren Philosophie von selbst bekundet, der Kritik zu unterziehen.

Daß Strauß den Unsterblichkeitsglauben für einen Aberglauben hält, versteht sich von selbst: es ist nur consequent, daß der Gottesleugner auch die Unsterblichkeit der Seele leugnet. Auch versteht es sich von selbst, daß es strenge, zwingende „Beweise" für die Unsterblichkeit nicht giebt und geben kann. Gleichwohl fordert Strauß solche Beweise, und findet daher, daß die bisher gegebenen — unter denen er die schwächeren auswählt, die stärkeren ignorirt — keine zwingende Kraft haben. Eben damit begeht er wiederum nur eine Begriffsverwechselung. Wo strenge, zwingende Beweise sich beibringen lassen, da nennen wir das Ergebniß ein Wissen; — und ein Wissen um die Unsterblichkeit der Seele hat noch kein besonnener Philosoph behauptet. Es handelt sich nur um den Glauben an sie; und der Glaube muß zwar gute objective Gründe für sich anführen können, — denn sonst wäre er nur eine subjective Meinung

oder ein Aberglaube, — aber für ihn genügen Gründe, die nur darum keine stringenten Beweise sind, weil ihnen Zweifel und und Einwendungen entgegenstehen, deren Gewichtigkeit von der abwägenden Subjectivität des Einzelnen abhängt. Nur darum ist er Glaube und kein Wissen. Und solche Gründe giebt es und sie bleiben stehen trotz der Straußischen Widerlegung, weil sie zum Theil gar nicht von ihr getroffen werden.*)

Strauß schließt seine Diatribe gegen den Unsterblichkeitsglauben mit dem principiellen Worte: „Nichts ist unkörperlich als was nicht ist“. Danach nun sollte man erwarten, daß er seine zweite Frage: „Haben wir noch Religion?“ mit einem ebenso schlichten Nein wie die erste beantworten würde. Consequente Materialisten wenigstens haben noch stets die Religion unbedingt und in jedem Sinne geleugnet. Nicht so Strauß. Er beginnt noch einmal „das Wesen der Religion“ zu erörtern. Er findet, daß Schleiermacher Recht hat, wenn er die Religion von dem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit ableitet. Er findet aber auch, daß „Feuerbach mit Recht sagt: der Ursprung, ja das eigentliche Wesen der Religion sey der Wunsch. Hätte der Mensch keine Wünsche, so hätte er auch keine Götter. Was der Mensch seyn möchte, aber nicht sey, dazu mache er seinen Gott; was er haben möchte aber sich nicht selbst zu schaffen wisse, das solle ihm sein Gott schaffen. Es ist also nicht allein die Abhängigkeit, in der er sich vorfindet, sondern zugleich das Bedürfniß, gegen sie zu reagiren, sich ihr gegenüber auch wieder in Freiheit zu setzen, woraus dem Menschen die Religion entspringt“ (S. 153). Früher hatten die Epikureer Recht, daß die Religion eine Ausgeburt der Furcht sey; jetzt hat Feuerbach Recht, daß der Ursprung und das eigentliche Wesen der Religion der Wunsch sey. Ist denn aber die Furcht vor Hunger und Noth identisch mit dem Wunsche des Menschen, zu seyn

*) Daß Strauß die aus der Naturwissenschaft entlehnten Gründe für den Unsterblichkeitsglauben, die ich in meiner Schrift: Gott und die Natur (2. Aufl. S. 330 f.) zusammengestellt habe, unberücksichtigt gelassen, konnte ich nicht anders erwarten. Der berühmte Kritiker berücksichtigt natürlich nur die alten berühmten Philosophen.

was sein Gott ist oder als was er seinen Gott sich denkt? Und verträgt sich dieser Wunsch mit dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit? Ist es nicht eine contradictio in adjecto, den Menschen auf den Standpunkt des Thiers, das nur für die Befriedigung seiner sinnlichen Bedürfnisse lebt und sorgt, herabzudrücken, und denselben Menschen in derselben Beziehung (auf die Religion) mit dem Wunsch nach einem höheren Seyn, nach göttlicher Vollkommenheit, Macht und Freiheit auszustatten? Ist es nicht eben so widersprechend, dieselbe Erscheinung aus zwei diametral entgegengesetzten Quellen, dem Abhängigkeitsgefühl und dem Freiheitsbedürfniß, abzuleiten? — Jedenfalls ist der Mensch, wenn er solche Gegensätze in sich birgt, ein solches Doppelwesen ist, nicht auf dieselbe Stufe mit den übrigen Naturwesen zu stellen.

Das erkennt denn auch schließlich Strauß selbst an. Er läßt schließlich doch die Religion als ein auszeichnendes Merkmal des menschlichen Wesens stehen. Nur ist die Religion „in uns nicht mehr was sie in unsern Vätern war“. Sie besteht nicht mehr im Glauben an das Daseyn eines Gottes und an die Unsterblichkeit der Seele. Ihr Ursprung und ihr Wesen ist vielmehr ein „Erkennen der Welt“, wenn auch nur eines geringen Theils derselben. „Wir nehmen in der Welt einen rastlosen Wechsel wahr; bald aber entdecken wir in diesem Wechsel ein Bleibendes, Ordnung und Gesetz. Wir nehmen in der Natur gewaltige Gegensätze, furchtbare Kämpfe wahr; aber wir finden, wie durch sie der Bestand und Einklang des Ganzen nicht gestört, im Gegentheil erhalten wird. Wir nehmen weiterhin einen Stufengang, eine Hervorbildung des Höheren aus dem Niedrigern, des Feinen aus dem Groben, des Milden aus dem Rohen wahr. Und uns selbst finden wir in unserm persönlichen wie in unserm geselligen Leben desto mehr gefördert, je mehr es uns gelingt, auch in und um uns das willkürlich Wechselnde der Regel zu unterwerfen, aus dem Niedrigen das Höhere, aus dem Rohen das Zarte zu entwickeln. Dergleichen nennen wir, wenn wir es im Kreise des menschlichen Lebens antreffen, ver-

nünftig und gut. Das Entsprechende, das wir in der Welt um uns her wahrnehmen, können wir nicht umhin ebenso zu nennen. Und da wir uns übrigens von dieser Welt schlechthin abhängig fühlen, unser Daseyn wie die Einrichtung unsers Wesens nur aus ihr herleiten können, so werden wir sie, und zwar in ihrem Vollbegriff oder als Universum, auch als die Urquelle alles Vernünftigen und Guten betrachten müssen. Daß das Vernünftige und Gute in der Menschenwelt von Bewußtseyn und Willen ausgeht, daraus hat die alte Religion geschlossen, daß auch das, was sich in der Welt im Großen Entsprechendes findet, von einem bewußten und wollenden Urheber ausgehen müsse. Wir haben diese Schlußweise aufgegeben, wir betrachten die Welt nicht mehr als das Werk einer absolut vernünftigen und guten Persönlichkeit, wohl aber als Werkstätte des Vernünftigen und Guten. Sie ist uns nicht mehr angelegt von einer höchsten Vernunft, aber angelegt auf die höchste Vernunft. Da müssen wir freilich was in der Wirkung liegt, auch in die Ursache legen; was herauskommt, muß auch drinnen gewesen seyn. Das ist aber nur die Beschränktheit unsres menschlichen Vorstellens: das Universum ist ja Ursache und Wirkung, Aeußeres und Inneres zugleich. Es ist uns mithin Dasjenige, wovon wir uns schlechthin abhängig fühlen, mit nichten bloß eine rohe Uebermacht, der wir mit stummer Resignation uns beugen, sondern zugleich Ordnung und Gesetz, Vernunft und Güte, deren wir uns mit liebendem Vertrauen ergeben. Und noch mehr: da wir die Anlage zu dem Vernünftigen und Guten, das wir in der Welt zu erkennen glauben, in uns selbst wahrnehmen, uns als die Wesen finden, von denen es empfunden, erkannt, in denen es persönlich werden soll, so fühlen wir uns demjenigrn, wovon wir uns abhängig finden, zugleich im Innersten verwandt, wir finden uns in der Abhängigkeit zugleich frei, in unserm Gefühl für das Universum mischt sich Stolz mit Demuth, Freudigkeit mit Ergebung" (S. 136 f.)

Dies „Gefühl für das Universum" ist die Straußische Religion, der „neue Glaube", der den alten ersetzen soll. Strauß

selbst bezweifelt zwar, ob „man" dieß Gefühl noch als Religion werde gelten lassen wollen. Und ohne Zweifel wird „man" d. h. die große Majorität derer, welche mit dem Worte „Religion" einen Begriff verbinden, diesem neuen Glauben den Namen absprechen. Aber auf den Namen kommt es ihm nicht an; und darum antwortet er auf die Frage, ob „wir" noch Religion haben: „Ja oder nein, jenachdem man es verstehen will". —

Auch uns kommt es auf den Namen nicht an, desto mehr aber auf den Begriff und seine Begründung. Wir bestreiten nicht, daß Strauß jenes Gefühl für das Universum besitzt und an die Richtigkeit der Vorstellungen, aus denen es ihm quillt, glaubt. Aber wir behaupten, daß diese Vorstellungen und Annahmen nicht nur höchst vage und oberflächlich sind, sondern auch sich selbst wie seinen anderweitigen principiellen Behauptungen vielfach widersprechen. Zunächst ist es charakteristisch, daß er, was die Logik unerbittlich fordert, für eine „Beschränktheit unseres menschlichen Vorstellens" erklärt. Er erkennt an, daß „wir, was in der Wirkung liegt, auch in die Ursache legen müssen", also, wenn die Welt die „Werkstätte des Vernünftigen und Guten" ist, für dieß gewirkte Vernünftige und Gute auch eine Ursache annehmen müssen; und daß wir auch nicht umhin können, die Ursache als verschieden von der Wirkung, das Aeußere als verschieden vom Innern zu fassen. Aber da diese leidige logische Nothwendigkeit nur eine Beschränktheit unsres menschlichen Vorstellens ist, so ist das Universum doch „Ursache und Wirkung, Aeußeres und Inneres zugleich". Wir „müssen" zwar beides unterscheiden und demnach können wir uns Eines und Dasselbige als zugleich Ursache und Wirkung nicht denken; aber da dieß nur Folge jener Beschränktheit ist, so setzen wir uns darüber hinweg und proclamiren die Wahrheit, die wir nicht zu denken vermögen, in zwar inhaltsleeren, aber doch tönenden Worten! Strauß bedenkt nicht, daß man mit demselben Rechte von der Wahrheit eines hölzernen Eisens oder eines viereckigen Triangels sprechen

kann, und daß — was ihm näher liegt — der Dreieinigkeitsglaube, den er so entschieden bestreitet, weil Drei nicht Eins und Eins nicht Drei sey, sich gerade auf ihn berufen und mit dem gleichen Rechte behaupten kann: diese logische Unterscheidung von Eins und Drei sey eben nur eine Beschränktheit unsres menschlichen Denkens.

Die „Entdeckung", daß in der Welt nicht nur Ordnung und Gesetz, sondern auch eine „Hervorbildung des Höheren aus dem Niedrigeren, des Feinen aus dem Groben, des Milden aus dem Rohen" statthabe, und daß dieß Höhere, Feine, Milde oder Zarte im Kreise des menschlichen Lebens das „Vernünftige und Gute" sey, ist die Basis der neuen Straußischen Religion; die „wir", in deren Namen er spricht, beruhigen sich vielleicht bei dieser Entdeckung. Allein die wissenschaftlichen Forscher und insbesondere die Philosophen haben die leidige Marotte, sich mit bloßen Worten nicht abspeisen zu lassen, sondern nach deren Sinn und Bedeutung zu fragen. Und demgemäß fragen wir: was ist jenes „Höhere, Feine, Zarte", von dem Strauß spricht? Wodurch unterscheidet es sich vom Niedrigen, Groben, Rohen? Und warum nennen „wir" das Eine „vernünftig und gut", das Andere unvernünftig und schlecht? Da uns Strauß die Antwort schuldig bleibt, so müssen wir schon darum dieser Begründung der neuen Religion allen wissenschaftlichen Werth absprechen. Höher und Niedriger, Grob und Fein, Roh und Zart sind Bezeichnungen so unbestimmten, relativen, oberflächlichen Inhalts, daß sie ohne genaue Definition durchaus nichtssagend sind. Und warum ist das feine, zarte Eichhörnchen vernünftiger und besser als das grobe, rohe Schwein? der Kolibri besser als die Eule? der Schmetterling besser als der Maikäfer? die Rose besser als die Diestel? Der Materialist von Profession, dem Alles blinde Nothwendigkeit und Gesetzlichkeit ist, hat kein Recht, weder zwischen Höher und Niedriger, Grob und Fein, noch zwischen Vernünftig und Unvernünftig, Gut und Schlecht zu unterscheiden. Was die blinde Nothwendigkeit schafft, ist gleich hoch und niedrig, gleich vernünftig und

unvernünftig, gleich gut und schlecht, weil weder das Eine noch das Andere. Es erklärt sich nur aus der, wie es scheint, unvermeidlich dem Materialismus anhaftenden Oberflächlichkeit und Gedankenlosigkeit, daß er den Widerspruch nicht sieht, der in einer blinden, bewußt- und gedankenlosen, und doch auf die Hervorbildung eines Höheren aus dem Niedrigen gerichteten, mit Vernunft und Güte waltenden Nothwendigkeit liegt. Ein solches Walten setzt ja nothwendig die Unterscheidung des Höheren vom Niedrigen, des Guten vom Schlechten voraus. Das Niedrige muß von Anfang an so angelegt seyn, daß das Höhere aus ihm sich hervorbilden kann; es muß mithin ursprünglich in Beziehung auf dies Höhere gesetzt, gemäß diesem Höheren bestimmt seyn. Wie aber vermag die blinde Nothwendigkeit es so zu setzen und zu bestimmen, da sie doch von dem Höheren nichts weiß, so wenig wie von dem Niedrigen? Wie vermag sie das Unvernünftige zu vermeiden oder zum Vernünftigen heranzubilden, da es für sie einen Unterschied zwischen beiden schlechthin nicht giebt? Das Vernünftige und Unvernünftige läßt sich ja nicht mit Händen greifen; es giebt weder einen vernünftigen noch einen unvernünftigen Stoff; es ist überhaupt nichts Materielles, nichts Erscheinendes, nichts sinnlich Wahrnehmbares, sondern läßt sich nur erschließen aus gegebenen Vorstellungen. Das Vernünftige ist mithin selber Vorstellung, nur Vorstellung, die wir zunächst aus und von unserm eignen Verhalten, unserm Wollen und Denken, Thun und Lassen in dessen ethischen Beziehnungen, uns bilden. Das Vermögen, diese Vorstellung aus den Thatsachen des Bewußtseyns abzuleiten und ihr gemäß zu denken, zu wollen und zu handeln, nennen wir Vernunft. Wo kein Denken, Wollen und Handeln in ethischer Beziehung, da ist mithin keine Vernunft, da ist der Gebrauch des Wortes ein Mißbrauch. Von Natur-Vernunft und Natur-Vernünftigkeit wissen wir ursprünglich gar nichts. Wir übertragen sie nur auf die Natur, weil wir ein ähnliches Verhalten der Dinge und Ereignisse, eine ähnliche Ordnung und Harmonie, eine von ähnlichen Motiven ausgehende, auf die Erhaltung des Gan-

zen und die Förderung des Einzelnen gerichtete plan- und zweckmäßige Thätigkeit in ihr zu erkennen glauben. Eben damit aber legen wir der Natur die Vorstellung des Vernünftigen und ein von ihr geleitetes Denken, Wollen und Wirken bei, und von blinder Nothwendigkeit kann nicht mehr die Rede seyn. Der consequente Materialist, der da weiß was er sagt, ist nothwendig Casualist im strengen Sinne des Wortes, d. h. ihm ist die erscheinende Gesetzlichkeit, Ordnung, Vernünftigkeit, sowohl in der Natur wie im menschlichen Leben, entweder nur Schein und Illusion, oder das zufällige Ergebniß zufälliger Combinationen von zufällig existirenden Stoffen und zufällig sich begegnenden Wirkungen, die ebenso zufällig jeden Augenblick sich trennen, zerfallen oder anders sich verknüpfen können. Will er nichtsdestoweniger noch Religion haben, so kann er nur den sinnlosen Zufall anbeten.

Und mit welchem Rechte ferner macht Strauß einen Unterschied zwischen Gut und Schlecht? Vom Guten im ethischen Sinne kann nur die Rede seyn unter Voraussetzung der Freiheit des Willens. Und ein von der Natur und ihren Gesetzen schlechthin abhängiges Wesen kann in keinem, wenn auch noch so beschränkten Sinne frei genannt werden. Es ist schon unbegreiflich, wie ein solches Wesen gegen seine „schlechthinnige Abhängigkeit“ auch nur „reagiren“ und nach Freiheit streben könne. Jedenfalls ist dieß Streben ein crasser Irrthum, eine trügerische Illusion, jenes Reagiren ein schlechthin ohnmächtiges Attentat. Das Gute in der neuen Straußischen Religion kann mithin nur das Gefühl der Lust, das Angenehme, das Nützliche seyn. Mit ihm fällt dann auch das Vernünftige zusammen, da Strauß ja beide Begriffe identificirt. Darum erklärt er wohl auch nur das Feine, Milde und Zarte für gut, weil er meint, daß dies angenehmer, wohlgefälliger und wohlthuender sey als das Gegentheil. Die große Majorität der Menschen findet sich nun aber im Groben und Rohen viel wohler als im Feinen und Zarten; sie findet die rohe Ungebundenheit viel angenehmer als die Unterwerfung unter das Gesetz, das Schlechte vielfach

nützlicher als das Gute. Mit welchem Recht also behauptet Strauß, daß das Gegentheil gut sey? Wenn den Straußischen sinnlich materiellen Menschen die im Universum waltende Gesetzlichkeit, Ordnung und Vernunft wehe thut, warum soll er sie dennoch gut nennen? — In Wahrheit ist es wiederum nur ein crasser Widerspruch gegen Strauß's eigne Prämissen, wenn er die „rohe Uebermacht", die rohe Ungebundenheit für schlecht, die „Ergebung" an die im Universum waltende Ordnung und Vernunft für gut, ja den Menschen für dasjenige Wesen erklärt, in welchem das Vernünftige und Gute „persönlich werden solle", und doch demselben Menschen die Seele, die Freiheit, die Sittlichkeit abspricht. Ein von der Natur und ihren Gesetzen „schlechthin abhängiges" Wesen kann ihre Macht gar nicht als „rohe Uebermacht" empfinden, kann gar nicht ihr sich unterwerfen, weder „in stummer Resignation" noch „mit liebendem Vertrauen". Denn die Unterwerfung unter das Gesetz ist kein Sich-unterwerfen, kein Sich-ergeben, sondern ein bedingungsloses Unterworfenseyn, wenn ihr die reale Möglichkeit der Uebertretung des Gesetzes nicht zur Seite steht.

Die consequenten Materialisten, die in der Welt nicht die verkörperte Vernunft und Güte finden, betrachtet daher Strauß als seine Widersacher, wenn sie auch sonst mit seinen Principien vollkommen übereinstimmen. Er bekämpft daher Schopenhauer's und v. Hartmann's Pessimismus mit scharfen Waffen. Er findet in ihm wie in jeder pessimistischen Weltanschauung „den grellsten Widerspruch". Denn „wenn die Welt ein Ding ist, das besser nicht wäre, ei so ist ja auch das Denken des Philosophen, das ein Stück dieser Welt bildet, ein Denken, das besser nicht dächte. Der pessimistische Philosoph bemerkt nicht, wie er vor Allem auch sein eignes, die Welt für schlecht erklärendes Denken für schlecht erklärt; ist aber ein Denken, das die Welt für schlecht erklärt, ein schlechtes Denken, so ist ja die Welt vielmehr gut. Der Optimismus mag sich in der Regel sein Geschäft zu leicht machen; darum sind Schopenhauer's Nachweisungen der gewaltigen Rolle, die Schmerz und Uebel in

der Welt spielen, ganz am Platze; aber jede wahre Philosophie ist nothwendig optimistisch, weil sie sonst sich selbst das Recht der Existenz abspricht" (S. 142). — Diese Kritik ist vollkommen zutreffend. Aber trifft sie nicht auch Strauß's eigne Philosophie und seine auf sie gegründete neue Religion? Ist das Gute nur das Feine, Milde und Zarte, — giebt es dann nicht mindestens ebenso viel Grobes, Rohes und Unzartes in der Welt? Und ist das Gute nur das irdische Wohlbefinden des durch und durch irdischmateriellen Menschen, ist dann nicht Jeder, dem es nach seiner Schätzung überwiegend schlecht oder doch nicht gut genug ergangen, vollkommen berechtigt, die bestehende Einrichtung der Welt für schlecht zu erklären? nicht mindestens ebenso berechtigt wie der Optimist mit seiner entgegengesetzten Behauptung? Macht es sich also Strauß — abgesehen von den innern Widersprüchen seiner Ansicht — nicht wenigstens ebenfalls „zu leicht", wenn er seinen Optimismus auf die oben angeführten „Entdeckungen" gründet? —

Nachdem Strauß seine neue Religion zunächst nur im Allgemeinen auf unsre Erkenntniß der Welt und jenes aus ihr quellende Gefühl basirt hat, sucht er im dritten Abschnitt die Frage zu beantworten: „Wie begreifen wir die Welt?"

Er wendet sich sogleich zu dem heiklen, viel umstrittenen Problem, ob die Welt als unendlich oder endlich zu fassen sey. Er entscheidet sich für die Unendlichkeit derselben, — aber wiederum ohne uns zu sagen, was er unter Unendlichkeit versteht. Und doch beruht der alte Streit nur darauf, daß man, ehe man stritt, sich nicht über den Begriff des Unendlichen zu verständigen suchte. Faßt man dasselbe in dem bloß negativen Sinne, den das Wort anzeigt, so leuchtet ein: das Unendliche als die Negation des Endlichen, Begränzten, setzt nicht nur das Endliche, das es negirt, voraus, sondern ist auch an sich selbst nichts als Negation, also = Nichts. Von einem ursprünglichen, an sich Unendlichen — mag es die Gottheit oder die Welt seyn sollen — zu reden, ist mithin eine contradictio in adjecto. Das Endliche involvirt freilich ebenfalls eine Nega-

tion: es ist zwar ein Positives, Seyendes neben anderm Seyenden, aber mit einer Negation, einer Gränze (Schranke) seines Seyns behaftet, also ein Seyn, das ein Nichtseyn an sich trägt. Das erste Problem ist mithin die Begriffsbestimmung des Endlichen, die Lösung der alten eleatischen Frage: wie kann ein Seyn mit einem Nichtseyn zusammenbestehen? Hätte Strauß dieser Frage gründlich nachgedacht, so würde er gefunden haben, daß sie nur vom Begriff des Unterschieds und der unterscheidenden Thätigkeit, als der Grund- und Urthätigkeit alles Denkens (Bewußtseyns) und der bestimmenden Urkraft alles Seyenden, sich beantwonten lasse. Statt dessen proclamirt er ohne weiteres die Unendlichkeit der Welt, und meint das Problem gelöst zu haben, wenn er zwischen „Welt im absoluten Sinn oder dem Universum, und Welt im relativen Sinne, in welchem das Wort einen Plural hat,“ unterscheidet. Darauf hin behauptet er, „daß zwar jede Welt im letzteren Sinne, bis zum umfassendsten Theilganzen hinauf, ihre Gränze im Raume wie ihren Anfang und ihr Ende in der Zeit hat, das Universum aber gränzenlos durch alle Räume wie durch alle Zeiten sich ausgießt und zusammenhält“. Also nicht unsre Erde, sondern auch unser Sonnensystem und jedes andere Theilganze des Universums „sey einmal nicht gewesen was es jetzt ist, und werde einmal als dieses nicht mehr daseyn;“ aber für das Universum „habe es niemals eine Zeit gegeben, wo dasselbe nicht war, wo in demselben kein Unterschied von Weltkörpern, kein Leben, keine Vernunft gewesen wäre, sondern alles Das, wenn es in einem Theil des Alls noch nicht war, so war es in einem andern Theile schon da, in einem dritten nicht mehr da; es war hier im Werden, dort in vollem Bestande, an einem dritten Orte im Vergehen begriffen; das Universum ein unendlicher Inbegriff von Welten in allen Stadien des Werdens und Vergehens, und eben in diesem ewigen Kreislauf und Wechsel es selbst in ewiger absoluter Lebensfülle sich erhaltend“ (S. 148f.). — Mit diesem wesentlich Kantischen, von ihm durch Eliminirung des Schöpfungs-

und Gottesbegriffs vermeintlich verbesserten (in Wahrheit verballhornten) Gedanken meint er die Sache abgethan zu haben. Aber ist denn nicht ein „gränzenloses" Ganzes, das aus lauter begränzten Theilen — seyen sie Weltkörper oder Atome — besteht, eine augenfällige contradictio in adjecto? Liegt nicht ebenfalls ein offenbarer Widerspruch in dieser Beschreibung eines Ganzen, in welcher zu jeder Zeit, also zugleich ein werdender Theil neben einem bereits gewordenen besteht und bestanden hat? Der gewordene Theil muß doch auch einmal im Werden begriffen gewesen seyn, muß also vor dem eben erst werdenden Theile geworden seyn, und kann mithin als bereits geworden nicht schlechthin gleichzeitig mit dem erst werdenden angesetzt werden. Mit andern Worten: so wenig wir im Stande sind, ein unendliches Ganzes mit lauter endlichen Theilen d. i. eine endliche Unendlichkeit oder unendliche Endlichkeit zu denken, so wenig vermögen wir uns eine im rein negativen Sinne ewige d. h. schlechthin anfangslose Thätigkeit zu denken. Denn die von einer solchen Thätigkeit ausgehende That müßte ebenfalls schlechthin anfangslos seyn, weil eine Thätigkeit ohne etwas zu thun keine Thätigkeit ist. Aber die That vermögen wir uns nur als Folge der Thätigkeit, diese nur als Prius der That zu denken. Die That beginnt also nothwendig von und mit der Thätigkeit; eine anfangslose That ist eine contradictio in adjecto, weil eine That ohne Thätigkeit, eine Wirkung ohne Ursache. Und folglich ist auch eine anfangslose Thätigkeit eine contradictio in adjecto, weil sie, da eine anfangslose That unmöglich ist, eine Thätigkeit ohne That, eine Ursache ohne Wirkung wäre. Wir vermögen uns daher wohl einen Anfang zu denken, der positiv das absolute Prius alles Werdens und Gewordenen, alles Thuns und Geschehens ist und eben darum an keinem Andern einen Anfang hat. Ja wir müssen ein solches absolutes Prius annehmen, weil das Anfangslose, die bloße Negation des Anfangs, das was sie negirt, zu ihrer Voraussetzung hat und somit den Gedanken des absoluten Anfangs selbst involvirt. — Will also Strauß nicht behaupten,

daß eine Endlichkeit ohne Ende, eine That ohne Thätigkeit sehr wohl denkbar sey, so wird er die Unendlichkeit und Ewigkeit seines Universums aufgeben, und das positiv Unendliche als das alle Gränze und Schranke, alle Größe und alles Maaß (durch Unterscheidung) Setzende, und das positiv Ewige als das absolute Prius alles Werdens und Gewordenen, alles Thuns und Geschehens und damit der Welt, bestehen lassen müssen. —

Um zu zeigen, wie das Werden einer Welt im „relativen“ Sinne des Worts, ohne Einmischung einer höheren göttlichen Macht, zu begreifen sey, entwickelt dann Strauß in seiner Weise die bekannte Kant-Leplace'sche Hypothese von der Entstehung und Bildung unsers Sonnensystems.*) Es würde das Maaß eines Journalartikels weit überschreiten, wollten wir ihn in dieser Darlegung mit unsrer Kritik Schritt vor Schritt begleiten. Wir notiren daher nur einige naturwissenschaftlich unhaltbare Behauptungen. Es ist unzulässig, aus der Verkürzung der Bahn eines Kometen (des Enke'schen) auf die Bahn der Planeten, deren Verkürzung bisher durch keine zuverläßige Beobachtung gesichert ist, einen Schluß zu ziehen. Denn aus der erwiesenen Thatsache der Theilung des Biela'schen Kometen (im Jahre 1845) ergiebt sich, daß die Kometen unter Umständen an Masse verlieren können. Und da der so getheilte Komet weder 1866 noch 1872 (wo er uns hätte wahrnehmbar werden müssen) wiedererschienen ist, dafür aber zu Ende November 1872 der Fall zahlreicher Sternschnuppen, welche in der früher vom Biela'schen Kometen innegehaltenen Bahn um die Sonne sich bewegten, beobachtet worden ist, so ist es höchst wahrscheinlich, daß der Komet sich in Trümmer aufgelöst hat, daß also unter Umständen von der Stoffmasse, aus welcher die Kometen bestehen,

*) Den Nachweis, daß diese Selbstentstehung und Selbstbildung ohne ein primum movens et determinans undenkbar sey, den ich (a. a. O. S. 337 ff.) geführt habe, berücksichtigt er natürlich wiederum nicht. Gleichwohl führt er selbst (S. 158) einige der Thatsachen an, die der Hypothese entschieden wiedersprechen, setzt sich aber über sie hinweg mit der gewichtvollen Bemerkung: „Das gehöre zu jenen Ungenauigkeiten in den Naturergebnissen, von denen Kant spreche.“(!)

Theile sich abtrennen können. Mit der Verringerung der Masse verkürzt sich aber nothwendig die Bahn. — Es ist falsch, wenn Strauß weiterhin behauptet: „Die Masse nebelartig ausgedehnten Stoffes, die wir mit Kant und Laplace als relativen Urstoff unsres Planetensystems voraussetzen, werden wir selbst dann, wenn wir sie aus einem vorangegangenen Verbrennungsproceß herkommen lassen, eben vermöge ihrer äußersten Disgregation als vollständig abgekühlt uns vorzustellen," und demgemäß anzunehmen haben, daß die zerstreuten Atome „erst mit ihrer Annäherung infolge der Gravitation Wärme und Leuchtkraft gewonnen haben". Denn es steht naturwissenschaftlich fest, daß die ponderablen Stoffe — abgesehen von den wenigen perennirenden Gasen — nur in Folge steigender Wärme in Dunstmassen sich auflösen oder in „Disgregation" übergehen und nur durch anhaltende Wärme darin erhalten werden können. Mit dem Beginn der Abkühlung tritt auch sofort die Gravitation und die chemische Anziehungskraft in entsprechende Wirksamkeit. Der Urstoff als „völlig abgekühlte" und doch nebelartige Masse ist eine naturwissenschaftliche Unmöglichkeit. — Es ist ebenso falsch, daß einer kugelförmigen, aus dampf- oder tropfbarflüssigen Stoffen bestehenden Masse „die wälzende Bewegung natürlich" sey. Es ist vielmehr allgemein anerkanntes naturwissenschaftliches Theorem, daß keine ponderable Masse rein von sich selbst, ohne eine sie bewegende Kraft, sich in Bewegung setzt, weder in eine rotirende noch in eine andere Bewegung. —

Mit einer raschen Wendung, mit der Strauß die Entwickelung des Erdkörpers abthut, geht er zu der Frage nach der Entstehung der Organismen oder „Lebewesen" über (S. 167). Obwohl er einräumt, daß „bei der Schwierigkeit beweisender Versuche eine allgemein anerkannte Entscheidung noch nicht erzielt sey", entscheidet er sich doch unbedenklich für die generatio aequivoca oder spontanea. Er formulirt die Frage dahin: „ob es möglich sey, daß ein organisches Individuum, wenn auch der unvollkommensten Art, anders als durch Seinesgleichen entstehen könne, nämlich aus chemischen und morphologischen Pro-

cessen, die nicht im Ei oder im Mutterleibe, sondern in Stoffen anderer Art, in organischen oder unorganischen Flüssigkeiten vorgehen?" (S. 169). Da nach Virchow alle bekannten Thatsachen gegen die spontane Zeugung in gegenwärtiger Zeit sprechen, so nimmt Strauß „die ganz ungewöhnlichen Bedingungen in der Zeit großer Erdrevolutionen" zu Hülfe, um aus ihnen das Leben, „versteht sich in seiner noch unvollkommensten Form", wie sie der Bathybius, die Monere zeige, hervorgehen zu lassen. Dieses Hervorgehen besteht in der „besondern Bewegung" des Stoffes, durch die „ein Theil der Gesammtmaterie von Zeit zu Zeit aus dem gewöhnlichen Gange ihrer Bewegungen heraus in besondre organisch-chemische Verbindungen tritt, und nachdem er eine Zeit lang darin verharrt, wieder zu den allgemeinen Bewegungsverhältnissen zurückkehrt" (Virchow). „Es handelte sich also, fährt Strauß fort, die Sache richtig angesehen, nicht darum daß etwas Neues geschaffen, sondern nur darum, daß die schon vorhandenen Stoffe und Kräfte in eine andere Art von Verbindung und Bewegung gebracht wurden; und dazu konnte in den von den jetzigen so durchaus abweichenden Verhältnissen der Urzeit, bei der ganz andern Temperatur-Mischung der Atmosphäre u. dgl., eine hinreichende Veranlassung liegen". — Strauß vergißt, daß er wenige Seiten vorher selbst bemerkt hat: „Die heutige Geologie sey geneigt, sich den Hergang der Erdbildung viel ordentlicher, weit mehr in Analogie mit dem, was wir noch jetzt in der Natur sich ereignen sehen, vorzustellen". Und in Wahrheit ist die heutige Geologie (seit Lyell) nicht nur „geneigt", sich den Hergang so „vorzustellen", sondern sie hat bereits so ziemlich dargethan, daß er sich wirklich so ereignet habe. Die Berufung auf „die von den jetzigen so durchaus abweichenden Verhältnissen der Urzeit" ist also eine nicht mehr zuläßige Ausflucht, zumal da es feststeht, daß eine „ganz andere Temperatur" d. h. ein höherer als der gegenwärtig höchste (tropische) Grad der Wärme, so wie eine „andre Mischung" der Atmosphäre das organische Leben nicht fördert, sondern im Gegentheil zerstört. Gesetzt aber auch,

das Leben bestehe nur in jener „besondern Bewegung eines Theils der Gesammtmaterie“, und für das Eintreten derselben habe in den Verhältnissen der Urzeit eine hinreichende Veranlassung gelegen, so fragt es sich doch, warum nicht die disponible, dazu geeignete Gesammtmaterie, sondern nur „ein Theil“ derselben in diese besondre Bewegung eingetreten sey? Es fragt sich weiter, warum dieser Theil nur „eine Zeit lang“ in den besondern organisch-chemischen Verbindungen verharrt und dann zu den allgemeinen Bewegungsverhältnissen wieder zurückkehrt? Außerdem ist es falsch, daß das „Lebewesen“ nur in einer besondern organisch-chemischen Verbindung der Stoffe bestehe. Es fragt sich vielmehr, wie eine organisch-chemische Verbindung verschiedener Atome (des Sauer-, Wasser-, Stick-, Kohlen-Stoffs 2c.) dazu komme, daß sie lebe? Dazu gehört mehr, als daß diese und diese Atome durch eine besondere Bewegung eine organisch-chemische Verbindung eingehen und eine Zeit lang darin beharren. Zucker, Urin, Cyan, Aethyl 2c. sind organisch-chemische Verbindungen, aber keine Organismen, keine „Lebewesen“. Jeder, auch der niedrigste Organismus, auch der Bathybius, die Monere, übt bestimmte Functionen: er muß durch eigene Thätigkeit sich selbst erhalten, sich ernähren, gewisse Stoffe von sich abhalten, andere heranziehen, in sich aufnehmen, sich fortpflanzen; — sonst vermag er keinen Augenblick zu bestehen; mit dem Aufhören dieser Selbstthätigkeit hört er selbst und seine Gattung auf zu existiren. Diese Functionen, diese „besondern“ Bewegungen finden sich nur in organisirten, nirgends in unorganisirten Stoffen. Sie, und nicht die s. g. organisch-chemischen Verbindungen gewisser Stoffe, bilden die allgemeinsten, wesentlichsten Merkmale jedes „Lebewesens“ und nur der Lebewesen. Auch sie müssen doch eine Ursache haben. Und da sie „besondre“, von den allgemeinen Bewegungsverhältnissen abweichende Vorgänge sind, da es feststeht, daß die chemischen Stoffe innerhalb der organischen Verbindungen sich anders verhalten als außerhalb derselben, so wird auch eine „besondre“ Ursache für sie angenommen werden müssen. Möge man diese Ursache Lebenskraft oder wie sonst

nennen, — so lange es dem Chemiker nicht gelingt, in seinem Laboratorium ein Lebewesen, einen Organismus auch nur der allerniedrigsten Art, aus rein unorganischen Stoffen zu erzeugen, wird es nicht gelingen, weder den Unterschied zwischen einem Organismus und einer bloßen chemischen Stoff-Verbindung (sey sie organischer oder unorganischer Natur) noch den Unterschied zwischen einem lebendigen Wesen und einer complicirten Maschine aus der Welt zu schaffen. So lange wird wenigstens Jeder, der nicht das Denkgesetz der Causalität heute anerkennt und morgen verleugnet, an jenem Unterschiede festhalten. —

In der vielerörterten Frage nach der Entstehung der Arten ist Strauß, wie er oben bereits andeutete, ein begeisterter Anhänger Darwin's. Er erkennt zwar an, daß die Darwin'sche Theorie „noch höchst unvollständig" sey: „sie läßt unendlich vieles unerklärt, und zwar nicht bloß Nebensachen, sondern rechte Haupt- und Cardinalpunkte; sie deutet mehr auf künftig mögliche Lösungen hin als daß sie diese selbst schon giebt." Dennoch ist sie ein großer bedeutungsvoller Fortschritt. Denn Darwin „hat die Thüre geöffnet, durch welche eine glücklichere Nachwelt das Wunder auf Nimmerwiederkehr hinauswerfen wird. Jeder, der weiß was am Wunder hängt, wird ihn dafür als einen der größten Wohlthäter des menschlichen Geschlechts preisen" (S. 177). — Seltsam, daß der große Kritiker die Schneide seiner Kritik nie gegen sich selbst, gegen seine Meinungen und Vorurtheile, seine Sympathieen und Antipathieen wendet! Es ist sehr begreiflich, daß der Verf. des Lebens Jesu die theologischen Wunder nicht liebt. Aber ist es gestattet, um dieser Antipathie willen, eine Theorie, die „rechte Haupt- und Cardinalpunkte" unerklärt läßt, die also in Wahrheit keine Theorie ist, weil sie nach seiner Meinung das Wunder beseitigt, als die größte wohlthätigste Entdeckung zu preisen? Ist es gestattet, zu Gunsten einer solchen Theorie Begriffe zu identificiren, die weit von einander verschieden sind? Gleichwohl thut das Strauß. Infolge jener Antipathie verwechselt er das theologische Wunder — wie das auf der Hochzeit zu Cana ꝛc. —

mit dem naturwissenschaftlichen, d. h. mit der wissenschaftlich unerklärbaren, unbegreiflichen Thatsache. Die ältere Theorie nahm an, daß die verschiedenen Gattungen und Arten der organischen Wesen durch eine in der Natur nicht nachweisbare Kraft, also durch eine übernatürliche Ursache, eine metaphysische Kraft entstanden seyen. Darwin behauptet, daß sie sich auseinander entwickelt, die höheren aus den niederen durch allmälige Umbildung entstanden seyen. Die ältere Ansicht vermag allerdings den Vorgang, um den es sich handelt, nicht zu erklären; sie vermag die Thätigkeit und Wirkungsweise jener metaphysischen Potenz nicht darzulegen. Aber Darwin's Theorie läßt ja ebenfalls „rechte Haupt- und Cardinalpunkte" unerklärt, und muß außerdem jene „besondre" Bewegung als die erste Ursache der chemisch organischen Verbindungen unbegriffen stehen lassen. Auch ihr haftet also noch genug Unerklärliches und Unbegreifliches an. Ist alles und jedes Unbegreifliche und Unerklärliche ein Wunder, so sind wir trotz aller Errungenschaften der Naturforschung noch immer von lauter Wundern umgeben. Oder vermag uns Strauß vielleicht zu sagen, wie die Gravitationskraft es macht, in einer Entfernung von tausenden und abertausenden Meilen einen Körper in Bewegung zu setzen? (was bekanntlich der große Newton für undenkbar erklärte). Weiß er uns vielleicht Auskunft zu geben „über die Ursache der Verschiedenheit der chemischen Elemente, über die Natur der Kraft, welche die chemischen Verbindungen veranlaßt, über die Gesetze, welche die chemischen Metamorphosen beherrschen", — Dinge, von denen nach Kekulé (Lehrbuch der organischen Chemie, S. 95) „unsre Chemie keinerlei exacte Kenntniß besitzt". Kann er uns begreiflich machen, wie es geschehen mag, daß das Licht (die Leuchtkraft) die Aetheratome in transversale Schwingungen versetzt und diese Bewegung in gerade entgegengesetzter Richtung, in longitudinaler Undulation sich fortpflanzt, obwohl die Physik „über die Ursachen der Wellenerregung des Aethers durch die Oberfläche der Sonne und der Fixsterne nichts Gewisses angeben kann" (Eisenlohr). Oder vermag er uns die so verschieden-

artige Wirksamkeit der Elektricität, die Eisenlohr die „unbekannte Ursache einer zahlreichen Menge von Erscheinungen" nennt, zu erklären, insbesondere etwa das Gesetz der inductiven Electricität, „daß der inducirte Strom bei der Annäherung an den primären die dem letzteren entgegengesetzte Richtung zeigt, bei der Entfernung aber vom primären Strom dieselbe Richtung mit letzterem annimmt?" — Das sind nur einige wenige von den unbeantworteten Fragen, von den unerklärten und unbegriffenen Thatsachen im Gebiete der Naturwissenschaften. Vermag sie Strauß nicht zu lösen, so wird er einräumen müssen, daß fürs Erste, auch für eine „glücklichere Nachwelt," noch wenig Aussicht ist, das Wunder in seinem Sinne „zur Thüre hinauszuwerfen."

Nach der vorläufigen Hinweisung auf den größten Wohlthäter der Menschheit giebt Strauß eine sehr populäre, höchst oberflächliche Darstellung oder Beschreibung der Darwin'schen Theorie, ohne die vielen und gewichtigen Einwendungen, die gegen sie, auch von naturwissenschaftlichen Autoritäten erhoben worden sind und die er bei J. Huber (Die Lehre Darwin's 2c. München, 1873) hätte finden können, auch nur zu erwähnen, geschweige denn zu widerlegen. Es ist nicht hier der Ort, das Gewicht dieser Einwendungen abzuschätzen. Wir constatiren nur das völlig unkritische Verfahren des berühmten Kritikers: er nimmt die Darwin'sche Lehre mit kindlichem Vertrauen an; er glaubt an sie trotz der gegen sie erhobenen Bedenken, Zweifelsgründe, Widerlegungen, — gerade wie es die von ihm verachteten und bekämpften „Gläubigen" gegenüber seinen Einwendungen und kritischen Angriffen machen; er glaubt an sie, theils auf Autorität, theils weil sie zu seinen persönlichen Meinungen und Ansichten passt! —

Aus der Descendenz-Theorie ergiebt sich nach Strauß von selbst die Abstammung des Menschen von den Affen, wenn nicht von den gegenwärtigen, doch von einem angeblich ausgestorbenen Geschlechte derselben. In populärer Verdolmetschung führt er die Gründe für diesen allerdings consequenten Abschluß

der Theorie an. Er ergeht sich in Zeugnissen für die große intellectuelle Begabung der Thiere oder doch einzelner Geschlechter derselben. Er stimmt Darwin auch darin bei, daß in den höheren Thieren „die Anfänge des moralischen Gefühls" sich zeigen. Nicht nur die Triebe der Thiere, „die sich auf die Pflege der Jungen, die Sorge, Mühe und Aufopferung für dieselben beziehen", seyen als „ein Ansatz höherer moralischer Fähigkeiten" anzusehen, sondern auch „eine Art von Ehrgefühl, von Gewissen, sey bei edleren wohlgehaltenen Pferden und Hunden kaum zu verkennen". Er fügt zwar hinzu, das Gewissen beim Hunde werde „nicht ganz mit Unrecht auf den Stock zurückgeführt;" aber, fragt er, „ob es sich denn beim roheren Menschen viel anders damit verhalte?" Das heißt, auch das menschliche Gewissen und somit die menschliche Moralität ist auf den Stock zurückzuführen. Denn daß die ersten, so eben aus dem Affengeschlechte hervorgegangenen Menschen nicht bloß „roher", sondern sehr roh gewesen seyn müssen, ist ja eine unzweifelhafte Gewißheit, weil eine unabweisliche Consequenz der Descendenztheorie. Indeß abgesehen davon, daß sicherlich beim Hunde wie beim Pferde das angebliche Gewissen nur auf Stock und Peitsche zurückgeführt werden kann, so übersieht Strauß, daß doch der Stock vorhanden und von irgend Jemand applicirt werden muß, wenn er das Gewissen erzeugen oder erwecken soll. Beim Hunde braucht ihn der Mensch. Wer gebraucht ihn dem Menschen gegenüber? Doch wohl nur ein anderer Mensch. Der erste also, der ihn um das Gewissen in einem andern zu erwecken anwendete, muß doch nothwendig von und in sich selbst, ohne Beihülfe des Stocks, Gewissen und moralisches Gefühl besessen haben. Die Frage entsteht mithin: warum braucht niemals ein Hund gegen einen andern Hund den Gewissen-weckenden Stock? Etwa weil die Hunde nur „eine Art" von Gewissen besitzen? Aber abgesehen davon, daß uns Strauß diese „Art", sey sie Species oder Varietät, mit keinem Worte beschreibt, jedenfalls muß er anerkennen, daß das Hundegewissen und das Menschengewissen, das vom Stock geweckte und geleitete und das von selbst erwachende und sich ent-

wickelnde Gewissen, nicht bloß „quantitativ", sondern qualitativ verschieden sind. Er hat mithin erst nachzuweisen, daß beide dennoch im Grunde und Wesen identisch seyen. Er hat ebenso erst nachzuweisen, daß die Pflege und Ernährung der Jungen seitens der höheren Thiere, die bekanntlich, sobald die Jungen ausgewachsen (flügge) sind, nicht nur sofort aufhört, sondern in das Gegentheil (Verstoßung, Streit und Kampf um die Nahrung) ausschlägt und damit ihren rein instinctiven Charakter documentirt, dennoch als ein Ansatz des moralischen Gefühls oder höherer moralischer Fähigkeiten anzusehen sey. Solange er das nicht nachgewiesen, werden wir berechtigt seyn, seine Behauptungen zurückzuführen auf jene Vermischung und Verwechselung der Begriffe, welche wie eine endemische Krankheit dem Materialismus anzuhaften und Jeden, der sich ihm ergiebt, zu ergreifen scheint.

Die „Menschwerdung" des Affen leitet dann den Vertheidiger derselben naturgemäß zu der Streitfrage um die Seele hinüber. Strauß bleibt der aufgestellten Fahne des neuen Glaubens getreu: er leugnet unbedenklich jede specifische Differenz zwischen Leib und Seele. Er meint die Frage, wenn nicht entschieden, doch ihre Lösung dadurch angebahnt zu haben, daß er den Sensualismus proclamirt, alles Denken auf die Empfindung zurückführt, und die Frage aufwirft: „Wenn unter gewissen Bedingungen Bewegung sich in Wärme verwandelt, warum sollte es nicht auch Bedingungen geben, unter denen sie sich in Empfindung verwandelt? Die Bedingungen, den Apparat dazu haben wir im Gehirn und Nervensystem der höheren Thiere und in denjenigen Organen, die bei den niedrigeren Thierordnungen deren Stelle vertreten. Auf der einen Seite wird der Nerv berührt, in Bewegung gesetzt, auf der andern spricht eine Empfindung, eine Wahrnehmung an, springt ein Gedanke hervor, und umgekehrt setzt auf dem Wege nach außen die Empfindung und der Gedanke sich in Bewegung der Glieder um. Wenn Helmholtz sagt: „Bei Erzeugung von Wärme durch Reibung und Stoß geht die Bewegung der ganzen Masse in eine Bewegung ihrer kleinsten Theilchen über, umgekehrt bei

der Erzeugung von Triebkraft durch Wärme die Bewegung der kleinsten Theile wieder in solche der ganzen Massen, — so frage ich: ist das etwas wesentlich anderes? ist das Obige nicht die Fortsetzung davon?" (S. 206 f.) — Helmholtz selbst würde sicherlich auf diese Frage mit einem decidirten Nein antworten. Strauß vergißt, daß das, was wir Wärme nennen, physicalisch, in der unorganischen Natur gar nicht existirt. Das Wort bezeichnet eine bestimmte Empfindung, die unter gewissen Umständen sich einstellt und uns zum Bewußtseyn kommt. Die Physik hat nachgewiesen, daß die Entstehung derselben durch bestimmte Bewegungen der Aether- und resp. der ponderalen Atome (der „kleinsten Theile" einer Masse) bedingt ist, d. h. sie entsteht, wenn diese Bewegungen einen für sie empfindlichen, von ihnen erregbaren Nerven treffen. Die Wärme setzt mithin ein der Empfindung fähiges, mit Sensibilität begabtes Wesen voraus. Zwischen der Entstehung der Empfindung und jenen physikalischen Bewegungen, die von den Massen auf deren kleinste Theile und von diesen auf jene übergehen, findet sonach nicht die geringste Analogie statt. Die kleinsten Theilchen der Luft, wenn sie durch Compression oder durch die Strahlen der Sonne in jene Bewegungen versetzt werden, empfinden nichts von Wärme, ebenso wenig wie die Theilchen des schmelzenden Eisens oder Silbers. Denn, sagt der berühmte Physiologe Donders, „das Wesen aller Formen von Arbeit und Arbeitsvermögen, die wir kennen, ist Bewegung nnd Bedingung von Bewegung, und Niemand kann sich eine Vorstellung machen, wie aus Bewegungen, in welcher Weise sie auch immer combinirt seyen, Bewußtseyn oder irgend eine psychische Thätigkeit entstehen könne". Gesetzt also auch, daß die Nerven, wenn sie von jenen Bewegungen getroffen werden, in eine ähnliche Bewegung ihrer kleinsten Theile gerathen, (was keineswegs erwiesen ist), so wäre damit noch immer keine Wärmeempfindung gegeben. Du Bois-Reymond — eine naturwissenschaftliche Autorität, auf die Strauß sich gelegentlich beruft — faßt die Frage, um die es sich handelt, in die Worte: „Welche denkbare Verbindung

besteht zwischen bestimmten Bewegungen bestimmter Atome in meinem Gehirn einerseits, andrerseits den für mich ursprünglichen, nicht weiter definirbaren, nicht wegzuleugnenden Thatsachen: Ich fühle Schmerz, fühle Lust, ich schmecke süß, rieche Rosenduft, höre Orgelton, sehe Roth, und der ebenso unmittelbar daraus fließenden Gewißheit: Also bin ich?" Du Bois-Reymond erachtet die Frage ebenfalls für unbeantwortlich, und darum erklärt er: „Es ist eben durchaus und für immer unbegreiflich, daß es einer Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff- ꝛc. Atomen, nicht sollte gleichgültig seyn, wie sie liegen und sich bewegen, wie sie vorher lagen und sich bewegten, wie sie demnächst liegen und sich bewegen werden." Nicht erst das Bewußtseyn, die Willensfreiheit, sondern schon „das Problem der Sinnesempfindung" bildet sonach die unübersteigliche „Grenze unseres Naturerkennens" (Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Vortrag ꝛc. Leipzig, Veit, 1872, S. 25 f.) Vermag also Strauß nicht zu leisten, was Du Bois-Reymond im Namen der Naturwissenschaft für unmöglich erklärt, vermag er jene Frage nicht zu beantworten, vermag er nicht denkbar zu machen, warum es einer Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff- ꝛc. Atomen (aus denen die Nerven wie alle leiblichen Organe bestehen) nicht gleichgültig seyn sollte, ob sie in diese oder jene Verbindung zusammengeordnet werden, so ist der einseitige Materialismus, dem er huldigt, eine wissenschaftlich unhaltbare Hypothese, wissenschaftlich ebenso werthlos wie jede bloß subjective Meinung, jeder beliebige Glaube oder Aberglaube. Denn ist es schlechthin unbegreiflich, wie durch eine mechanische Bewegung oder chemische Verbindung einer Anzahl von Atomen Empfindung und Bewußtseyn entstehen könne, so nöthigt uns das Denkgesetz der Causalität, für die Existenz der Empfindung eine andre, nicht bloß mechanisch und chemisch wirkende Ursache vorauszusetzen. Es nöthigt uns, die mit Empfindungskraft begabten Wesen (Atome) von den übrigen, die nur mit physikalischen und chemischen Kräften ausgestattet sind, zu unterscheiden. Jene brauchen keineswegs rein immateriell zu seyn; sie

können immerhin neben dem Empfindungsvermögen auch physikalische und chemische Kräfte besitzen und den Einwirkungen solcher Kräfte unterworfen seyn; sie können auch unter einander wiederum sehr verschieden seyn; — als empfindende Wesen treten sie doch den empfindungslosen in bestimmtem, unlösbarem Gegensatz gegenüber. Man hat ihnen daher mit Recht auch einen besondern Namen gegeben und sie (im Deutschen) „Seelen" genannt. Ihr thatsächliches Daseyn widerspricht der materialistischen Hypothese, die nur physikalische und chemische Kräfte kennt, so entschieden, daß nur philosophische Dilettanten, die mit der Logik meist sehr willkürlich umspringen, oder Männer, die von andern als rein wissenschaftlichen Interessen, bewußt oder unbewußt, geleitet werden, ihr noch anhängen können.*) —

*) In seinem „Vorwort als Nachwort zu den neuen Auflagen meiner Schrift: der alte und neue Glaube" (Bonn, 1873), sucht Strauß die obige Erklärung Du Bois-Reymond's und ihre die Fundamente seiner Doctrin erschütternde Wirkung dadurch abzuschwächen, daß er auf denselben Du Bois-Reymond sich beruft, der ja ausdrücklich anerkenne: nach dem bekannten Forschungsgrundsatze, der einfacheren Vorstellung über die Ursache einer Erscheinung bis zu ihrer Widerlegung den Vorzug zu geben, werde sich unser Denken immer zu der Vermuthung hingezogen finden, daß wenn wir nur erst das Wesen von Materie nnd Kraft begreifen würden (deren ewige Unbegreiflichkeit nach Du Bois-Reymond die andre oder vielmehr die erste Schranke unsres Naturerkennens bilde) wir wohl auch verstehen würden, wie die ihnen zu Grunde liegende Substanz unter bestimmten Bedingungen empfinden, begehren und denken könne", — und mithin dürfe der Naturforscher, „je unbedingter er jene doppelte Gränze seines Wissens anerkenne, desto freier und unbeirrter durch Dogmen wie durch Philosopheme sich an der Hand der Induction seine Ansichten über die Beziehungen zwischen Geist und Materie bilden" (S. 27). Du Bois-Reymond spricht sich allerdings gegen Ende seiner angeführten Schrift ungefähr in diesem Sinne aus. Und es versteht sich ja von selbst, daß der Naturforscher, obwohl er weder das Wesen von Materie und Kraft noch Grund und Ursprung der Empfindung zu erkennen vermag, doch an Dogmen und Philosopheme darüber sich nicht zu kehren braucht, sondern unbeirrt von ihnen seine Ansichten über die Beziehungen zwischen Geist und Materie sich bilden darf Das steht dem Naturforscher wie jedem Andern frei. Allein zunächst fragt es sich, ob diese „Ansichten" haltbar, ob sie mehr als bloße subjective Meinungen, mehr als bloße „Dogmen" sind. Sodann aber vergißt Strauß, daß Du Bois-Reymond nicht nur das Wesen von Kraft und Materie für schlechthin unbegreif-

Nach diesem langen Spatziergang durch den Umkreis der naturwissenschaftlichen Theorieen kommt dann Strauß auf die Erörterung des Zweckbegriffs zurück, um den teleologischen Beweis für das Daseyn Gottes zu entkräften. Darwin, der die Thüre geöffnet, um das Wunder hinauszuwerfen, hat auch „den Zweckbegriff — der ja mit dem Wunderbegriff im Grunde in Eins zusammenfalle — aus der Naturerklärung entfernt." Der Begriff des Zwecks nämlich, das erkennt Strauß mit den älteren Teleologen an, involvire insofern das Bewußtseyn, als eine zweckgemäße Selbstthätigkeit ohne Bewußtseyn undenkbar sey; und wer daher von einer endursächlichen Thätigkeit rede,

lich erachtet, sondern auch ausdrücklich erklärt, daß „die atomistische Vorstellung" zwar „innerhalb bestimmter Gränzen" für den Naturforscher brauchbar, ja unentbehrlich sey, daß sie aber, zur allgemeinen unbeschränkten Theorie erweitert, „in unlösliche Widersprüche führe" (a. O. S. 9). Diese Erweiterung aber zur allgemeinen, ausschließlichen, nur körperliche Atome und deren physikalisch-chemische Kräfte annehmenden Theorie ist die Grundlage des Materialismus oder richtiger der materialistischen Hypothese, auf die Strauß seinen neuen Glauben gründet. Er braucht nur das erste beßte naturwissenschaftliche Lehrbuch aufzuschlagen, um sich zu überzeugen, daß die atomistisch-materialistische Naturanschauung dem Naturforscher in der That nur eine „Hypothese" ist. Jede Hypothese aber ist gerichtet, wissenschaftlich unhaltbar, sobald sich zeigt, daß sie die Erscheinungen, um die es sich handelt und zu deren Erklärung sie erfunden und angenommen wurde, nicht zu erklären vermag oder in unlösbare Widersprüche sich verwickelt. Das ist ein Grundsatz, den der Jünger der Wissenschaft unverbrüchlich befolgen muß, da sonst jedem beliebigen Einfall, jedem willkürlichen Phantasma Thor und Thür geöffnet d. h. die Wissenschaft zu Grunde gerichtet wäre. Vermag also Strauß die Aussprüche Du Bois-Reymond's nicht zu widerlegen, — und er hat auch nicht einmal einen Versuch dazu gemacht, — so muß er einräumen, daß sein neuer, auf die exclusiv-materialistische Hypothese basirter Glaube aller wissenschaftlichen Begründung entbehrt. Seine Vertheidigung zeigt nur, daß ihm jene Aussprüche sehr ungelegen gekommen, und macht den Eindruck des vergeblichen Ringens und Bemühens, ihren vernichtenden Consequenzen sich zu entwinden. Es trifft sich überhaupt unglücklich für ihn, daß der Stern, der ihn leitet, bereits zu erbleichen beginnt und die materialistische Doctrin schon mehr einer Sternschnuppe als einem Stern gleicht. — Im Uebrigen enthält sein „Nachwort" rc. nur eine Vertheidigung seiner religiösen und theologischen Ansichten gegen die zahlreichen Angriffe, welche sie von den verschiedensten Seiten her erfahren haben. Im Uebrigen geht es uns also nichts an.

die ein Ziel sich setze, einen Plan verfolge, die dazu geeignetsten Mittel auswähle, und einer solchen Thätigkeit doch das Bewußtseyn abspreche, der widerspreche nur sich selbst. Er verwirft daher die Philosophie des Unbewußten, „den Einfall" E. v. Hartmann's, ein bewußtloses Absolutes anzunehmen, das ganz ebenso wie der bewußte Gott des teleologischen Beweises mit hellsehender Weisheit, nach Plan und Wahl wirke und den Inhalt der Schöpfung und des Weltprocesses bestimme. Er bemerkt mit Recht: Damit sey nur ein Wort geändert, und einem angeblich Unbewußten Leistungen und ein Verfahren dabei zugeschrieben, die nur einem Bewußten zukommen können. „Soll, fährt er fort, ein Unbewußtes zu Stande gebracht haben was uns in der Natur als ein Zweckmäßiges erscheint, so muß ich mir sein Verfahren dabei als ein solches denken können, wie es dem Unbewußten zukommt, d. h. es muß als blinde Naturkraft gewaltet und doch etwas zu Stande gebracht haben, was einem Zweck entspricht. Auf die Höhe dieses Standpunkts hat uns die neuere Naturforschung in Darwin geführt." Er habe gezeigt, daß das natürliche „Bedürfniß", der „Kampf um's Daseyn" allmälig die Organe der Lebewesen so umgebildet, entwickelt, vervollkommnet habe, wie sie am geeignetsten gewesen, das wachsende Bedürfniß zu befriedigen, den Kampf siegreich zu bestehen; und so seyen im Laufe der Jahrtausende immer höhere, vollkommenere Wesen hervorgegangen, vollkommener weil befähigter, den Kampf nach allen Seiten unter den verschiedensten Bedingungen und Verhältnissen auszukämpfen (S. 213 ff.). —

Räumen wir ein, die Darwinsche Theorie sey vollkommen berechtigt und begründet (was sie nicht ist), so will uns doch bedünken, daß sie den Zweck- und Wunderbegriff, den sie zur einen Thüre hinauswirft, durch eine andere wieder einführe. Sie ist, rein als Theorie betrachtet, wenigstens in der Fassung, die ihr Strauß giebt, einseitig, inconsequent. Denn ist es nur das im Kampf ums Daseyn hervortretende verschiedenartige Bedürfniß, das die Organisation beherrscht, die Organe allmälig umgestaltet, und so neue Gattungen und Arten erzeugt,

so müssen unter Umständen auch Rückbildungen aus dem Höheren in das Niedrigere eintreten können und eingetreten seyn. Der Vierfüßler z. B., wenn er, etwa nach einer jener großen Ueberfluthungen eines bereits trocken gewesenen Continents, auf sumpfigen, schlammigen Boden gerathen, müßte allmälig wieder in ein Kriechthier sich zurückverwandeln können und zurückverwandelt haben; und das Kriechthier, wenn es auf einem verhältnißmäßig engen, aber von weiten Wassermassen umgebenen Raume zu leben genöthigt, allgemach Hunger zu leiden hätte, müßte die Fischnatur wieder angenommen haben. Die Descendenztheorie kann consequenter Weise nur ein durch die jeweiligen Verhältnisse und Umstände bedingtes Hin- und Herschwanken zwischen Höherem und Niederem, zwischen Bildung und Rückbildung behaupten. (Darwin selbst will daher auch von einem Gesetze nothwendiger Höherbildung und Vervollkommnung nichts wissen). Gleichwohl kennt sie, wie die von ihr angeführten Thatsachen zeigen, nur Entstehung und Entwicklung von immer höheren, vollkommeneren Arten, — ein Proceß, der mit dem Hervortreten einer letzten, höchsten Species (des Menschen) seinen Abschluß findet (und Strauß urgirt gerade diesen Punkt ganz besonders). Sie begeht unwillkürlich diese Inconsequenz, weil die naturwissenschaftlichen Thatsachen, welche die Paläontologie festgestellt hat, sie dazu nöthigen. Damit geräth sie aber unvermeidlich wieder in's Garn der Teleologie, der sie das Garaus gemacht zu haben wähnt. Denn zunächst mußten die ersten niedrigsten Organismen doch so angelegt seyn, daß sie nicht nur überhaupt „variabel" waren, sondern die Variabilität der einzelnen Exemplare die bestimmte Richtung und Neigung hatte, in einer für den Kampf ums Daseyn geeigneten Weise von ihrem ursprünglichen generellen Typus abzuweichen, also angemessene, dem Bedürfniß entsprechende, mithin zweckmäßig gebildete oder umgestaltete Organe hervorzutreiben. Dasselbe muß von der ganzen Reihefolge der aus dem Kampf um's Daseyn allmälig hervorgehenden Arten und Geschlechter gelten. Hätte der bloße Zufall gewaltet, so hätten ja leicht lauter un-

geeignete Varietäten entstanden oder die geeigneten Abweichungen an Zahl und Bedeutung so geringfügig gewesen seyn können, daß es zu einer höheren Organisation nie gekommen seyn würde. Die Varietäten ferner mußten so beschaffen seyn, daß sie nicht nur dauernd, ohne Rückbildung, sich zu erhalten vermochten, sondern auch ihre angemessener gebildeten Organe sich von selbst weiter entwickelten und vervollkommneten, d. h. nicht nur ihre erste Bildung, sondern auch ihre Entwicklung mußte eine zweckmäßige seyn. Aber auch die äußern Umstände und Verhältnisse, die äußern Bedingungen der Existenz mußten ursprünglich so bestimmt seyn und mit der Zeit sich in dem Sinne ändern, daß andre und wieder andre Bedürfnisse für die Organismen daraus entsprangen. Sonst hätten ja die durch das Bedürfniß hervorgetriebenen Abweichungen und Neubildungen weder Platz greifen noch Bestand gewinnen können. Es mußte mithin eine der Entstehung und Erhaltung wie der Aufeinanderfolge der sich bildenden Arten entsprechende Reihenfolge der äußern Bedingungen, Umstände und Verhältnisse eintreten. Sonst hätten keine neueren höheren Arten entstehen und die entstandenen sich nicht erhalten können. Auch im geologischen Gebiete, in der Abfolge der Entwickelungsstadien der Erde, kann mithin nicht der blinde Zufall gewaltet haben: dem widerspricht nicht nur die Macht der Thatsachen, sondern auch die Descendenztheorie als Theorie. Denn der Zufall hat weder in sich eine Theorie noch vermag er in eine Theorie gebracht zu werden: der theoretische oder theoretisirte Zufall ist eine contradictio in adjecto, in nichts von einem hölzernen Eisen verschieden. Müssen wir sonach eine Kraft annehmen, welche einerseits die Organismen so anlegte, daß sie entsprechend dem jeweiligen Bedürfnisse sich variirten und höher und höher sich umbildeten, entwickelten, vervollkommneten, und welche andrerseits die äußern Bedingungen, Verhältnisse und Umstände so einrichtete, daß sie mit der fortschreitenden Bildung und Entwickelung der Arten Hand in Hand gingen, im Einklang mit ihr sich änderten und in förderſamer Weise bei dem ganzen Vorgange mitwirkten, — so denken wir eben damit

eine Kraft, deren Thätigkeit eine endursächliche, zweckmäßige war. Denn wir können nicht umhin implicite anzunehmen, daß die Hervorbildung immer höherer, vollkommenerer Arten das Ziel gewesen, welches jene Kraft bei ihrer Thätigkeit verfolgte, und daß sie gemäß diesem Ziele und seiner endlichen Verwirklichung nicht nur die ersten Keime organischen Lebens, sondern demselben Ziele gemäß auch die äußern Bedingungen, Umstände und Verhältnisse bestimmt und geordnet, also die Mittel zur Erreichung des Ziels zweckmäßig gewählt, hergestellt, verwendet habe. Ist eine solche Thätigkeit nach Strauß selbst undenkbar ohne ein sie leitendes und begleitendes Bewußtseyn, so ist die Behauptung falsch, daß Darwin den Zweckbegriff aus der Naturerklärung entfernt, und was uns als ein Zweckmäßiges in der Natur erscheine, auf das Walten einer „blinden Naturkraft" zurückgeführt habe. Er hat in der That den Zweckbegriff, wenn auch wider Willen und Wissen, anerkannt und ihn nur aus dem gegebenen End- und Schlußpunkte der organischen Schöpfung in die vorausgesetzten Anfänge, die erste Entstehung und Entwickelung derselben zurückverlegt.*)

Trotz dieser Vorliebe für die „blinde" Naturkraft und damit implicite für die gesetzlose Willkühr des Zufalls, ist Strauß eine entschieden ethische Natur, ein Vertheidiger des Rechts und des Sittengesetzes, der gleichsam contra naturam, nur in der Hitze seines — ursprünglich theilweise berechtigten — Kampfs gegen die orthodoxe Theologie Sensualist und Materialist geworden ist. Das zeigt sich deutlich in dem letzten Abschnit seines Werks, in welchem er die Frage beantwortet: „Wie ordnen wir unser Leben?" Hier begegnen wir fast lauter Sätzen, denen wir — wenn auch unter Vorbehalt und abgesehen von ihrer unhaltbaren Begründung — im Wesentlichen beistimmen, na-

*) Ob nicht schon die in der unorganischen Natur waltende Ordnung und Gesetzmäßigkeit die bewußte, planmäßige Thätigkeit einer schöpferischen Urkraft voraussetze, hat weder Strauß noch Darwin erwogen; und doch glaube ich es (a. a. O. S. 420 ff. 510 ff.) auf naturwissenschaftlicher Grundlage klar dargethan zu haben.

mentlich fast Allem, was er über die unsre Zeit so tief bewegenden politischen und socialen Fragen sagt. Hier aber begegnen wir auch den crassesten Widersprüchen gegen seine eignen Prämissen. Wir führen nur einige der auffallendsten an. „Die Gesetze des Dekalogs — erklärt er — erkennen wir als hervorgegangen aus dem erfahrungsmäßig erkannten Bedürfniß der menschlichen Gesellschaft, und darin liegt für uns auch der Grund ihrer unerschütterlichen Verbindlichkeit. Dennoch läßt sich bei diesem Tausche [zwischen dem Ursprung aus dem Bedürfniß und dem aus göttlicher Offenbarung] ein Verlust nicht ganz verkennen: der göttliche Ursprung ertheilte den Gesetzen Heiligkeit, unsre Ansicht von ihrer Entstehung scheint ihnen nur Nützlichkeit, höchstens äußere Nothwendigkeit zuzugestehen. Ganz ersetzt wäre ihnen die Heiligkeit nur, wenn sich auch ihre innere Nothwendigkeit, ihr Hervorgehen nicht bloß aus dem geselligen Bedürfniß, sondern aus der Natur oder dem Wesen des Menschen einsehen ließe" (S. 231). — Also wenn sich dieser ihr Ursprung aus der eigenen Natur des Menschen darthun ließe, so würden sie ebenso heilig zu halten seyn wie wenn sie vom heiligen Willen Gottes herrührten. Das würde indeß doch voraussetzen, daß das Wesen des Menschen selbst heilig zu halten, ihm selbst die Heiligkeit in irgend einem Sinne beizumessen sey. Aber in welchem Sinne kommt sie ihm zu? Und wenn sie ihm zukäme, so könnte sie doch nur aus dem geselligen „Bedürfniß" hervorgegangen seyn. Denn er selbst ist ja durch und durch ein Product des Bedürfnisses. Durch das Bedürfniß im Kampfe ums Daseyn hat er sich ursprünglich von dem Geschlecht des „Uraffen" abgezweigt. Das Bedürfniß des socialen Lebens ist, wie wir hörten, bei ihm wie bei den Thieren Anfang und Ansatz der moralischen Gefühle, der höheren moralischen Fähigkeiten. Vom Bedürfniß ist seine Entwicklung und Vervollkommnung ausgegangen, bedingt, geleitet. Wie also könnte er zu einer Natur oder Wesenheit gelangen, die etwas Höheres wäre als ein unlösbarer Complex mannichfaltiger Bedürfnisse und der zu ihrer Befriedigung geeigneten Fähigkeiten? —

Strauß bekämpft die Meinung Schopenhauer's, daß nur das Mitleid die Quelle der Sittlichkeit sey, und daß es daher Pflichten des Menschen gegen sich selbst nicht geben könne. Er führt dawider das Beispiel eines jungen Menschen an, der mit Fleiß und Ausdauer sich zu bilden bestrebt ist. „Neben der intellectuellen und moralischen Anlage fühlt der junge Mensch in sich auch andre sinnliche Kräfte, die wie jene nach Bethätigung und Entfaltung streben, und das mit einer Gewalt und Heftigkeit, wie sie jener höhere Trieb nicht aufzubieten hat. Wenn er nun gleichwohl diesen sinnlichen Trieben nur insoweit Spielraum giebt, als sie der Entfaltung der höheren Kräfte nicht in den Weg treten, so werden wir dieß ein sittliches Handeln nennen müssen, das sich aus dem Mitleid nicht ableiten läßt, überhaupt nicht als ein sittliches Verhalten des Menschen zu andern, sondern zu sich selbst erscheint" (S. 235). — Aber wo hat denn der junge Mensch die Kraft her, den übermächtigen sinnlichen Trieben Widerstand zu leisten? Die Triebe sind ja doch nur Folge und Ausdrück der Bedürfnisse; der stärkere Trieb entspricht dem stärkeren Bedürfnisse und umgekehrt. Ein Wesen also, das ganz und gar Product des Bedürfnisses ist, kann, so scheint es, in seinem Thun und Lassen nur von dem jeweilig stärksten Triebe bestimmt und geleitet werden. Oder giebt es etwa doch eine Willensfreiheit, eine Kraft der Selbstbestimmung, die stark genug wäre, den verschiedenen Trieben Einhalt zu gebieten, sie gleichsam zu sistiren, und sich zu entscheiden, ob und welchem von ihnen sie handelnd folgen wolle? — Ja, sagt Strauß, es giebt eine Willensfreiheit. Denn „alles sittliche Handeln des Menschen ist ein Sichbestimmen des Einzelnen nach der Idee der Gattung. Diese für's Erste in sich selbst zu verwirklichen, sich, den Einzelnen, dem Begriffe und der Bestimmung der Menschheit gemäß zu machen und zu erhalten, ist der Inbegriff der Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Die in sich gleiche Gattung aber, für's Zweite, auch in allen Andern thatsächlich anzuerkennen und zu fördern, ist der Inbegriff unsrer Pflichten gegen Andre, wobei das Negative, keinen in

seiner Gleichberechtigung zu beeinträchtigen, und das Positive, jedem nach Möglichkeit hülfreich zu seyn, oder Rechts- und Liebespflichten, zu unterscheiden sind" (S. 236). — Sonach besitzt der Mensch nicht nur das Vermögen, sich selbst zu bestimmen, sondern er soll auch „nach der Idee seiner Gattung sich bestimmen". Strauß proclamirt also ohne Weiteres die so viel umstrittene, namentlich von allen seinen Sinnesgenossen, den Sensualisten und Materialisten, schlechthin geleugnete Willensfreiheit zusammt dem Soll des Sittengesetzes. Aber abgesehen von allem Andern, schon solche bloße Proclamationen sind entschieden unwissenschaftlich. Die Wissenschaft kann und darf Niemanden, auch einem berühmten Manne wie Strauß nicht, gestatten, durch ein sic volo, sic jubeo eine wissenschaftliche Streitfrage zu entscheiden. Auch Strauß hatte, wenn er hier mitreden wollte, die Willensfreiheit als Problem zu fassen, und wenn er fand, daß die Frage zu bejahen sey, seine Gründe dafür darzulegen. Er überhebt sich dessen. Er entscheidet die Frage, ohne uns auch nur zu sagen, wie diese Entscheidung mit seinen eignen Prämissen und Grundanschauungen in Einklang zu bringen sey. Und doch ist es eine offenbare contradictio in adjecto, einem von der Natur „schlechthin abhängigen" Wesen das Vermögen der Selbstbestimmung beizulegen. Es ist ein ebenso offenbarer Widerspruch, ein Geschöpf der blinden Naturnothwendigkeit und ihrer Gesetze, einen durch physikalische und chemische Kräfte erbauten und künstlich zusammengehaltenen Mechanismus, ein Entwicklungsproduct der natürlichen Bedürfnisse und der von ihnen ausgelösten Triebe, mit einer „Idee seiner Gattung" und mit einer „Bestimmung" zu beleihen, die das ganze Geschlecht wie jeder Einzelne zu erfüllen „verpflichtet" sey. Der Darwinismus kennt ja weder Gattung noch Art; er leugnet ja ausdrücklich das Bestehen bestimmter, durch feste Typen (Wesensbestimmtheiten) unterschiedener Geschlechter. Die entstehenden „Lebewesen" haben nach ihm zwar in dem sog. „Atavismus" die angeborene Neigung, den elterlichen Typus festzuhalten, aber in der „Variabilität" die ebenso ursprüngliche entgegengesetzte

Neigung, von diesem Typus (also von der „Idee der Gattung") abzuweichen. Beide Factoren stehen sich vollkommen gleichberechtigt gegenüber, ja der zweite Factor, der Trieb der Abweichung, der Individualisirung, hat das Recht des Bedürfnisses, das Kriegsrecht des Kampfes um's Daseyn, das höchste Recht, das der Darwinismus kennt, auf seiner Seite. Warum also sollte das Individuum — gesetzt auch, es könnte sich für oder wider entscheiden — verpflichtet seyn, zu Gunsten des Atavismus seine Individualität zu verleugnen, seine individuellen Triebe, Gelüste, Begierden zu opfern? — Strauß läßt sich das Alles nicht anfechten. Ja er sagt uns nicht einmal, worin jene Idee der Menschheit bestehe; er redet von der menschlichen Bestimmung, ohne uns eine Definition derselben zu geben. Erst später, gelegentlich, bemerkt er: unter Bestimmung der Menschheit könne doch nur „die harmonische Entfaltung ihrer Anlagen und Fähigkeiten" verstanden werden (S. 263). Aber es fällt ihm wiederum nicht ein, daß es doch nöthig wäre, uns zu zeigen, wie ein Wesen, welches in einer physikalisch-chemischen Combination von Atomen, den ursprünglichen und alleinigen **Trägern** aller seiner Anlagen und Fähigkeiten, besteht, durch sein Thun und Lassen zur „harmonischen Entfaltung" dieser Fähigkeiten und Anlagen das Geringste beizutragen, sie zu hemmen oder zu fördern im Stande seyn könne. Wenn eine Maschine — das leuchtet von selbst ein — nicht so construirt ist, daß ihre Theile von Anfang an und mit Nothwendigkeit harmonisch zusammenwirken, so kann kein einzelnes Rad, keine einzelne Schraube oder Feder — also auch kein einzelner Theil des Gehirns oder Nervensystems — die fehlende Harmonie hervorbringen noch die gestörte wiederherstellen. Eine Maschine mit Selbstbestimmung und moralischer Verpflichtung ist so augenfällig eine contradictio in adjecto, daß wer es nicht wagt, von einem hölzernen Eisen zu reden, auch von einer solchen Maschine nicht reden darf. —

Aber, wird Strauß vielleicht einwenden, mir ist die Welt ja keine bloße Maschine, kein Product des blinden Zufalls; ich

habe ja ausdrücklich erklärt, daß Alles was wir in und um uns her wahrnehmen, was uns und andern widerfährt, „kein zusammenhangsloses Bruchstück, kein wildes Chaos von Atomen oder Zufällen ist, sondern daß es alles nach ewigen Gesetzen aus dem Einen Urquell alles Lebens, aller Vernunft und alles Guten hervorgeht", — daß also auch dem Menschen Vernunft beizumessen sey und er ihr gemäß zu leben, zu wirken und zu handeln habe. Das hat er allerdings behauptet (S. 239 u. sonst). Aber er hat uns nirgend gezeigt, wie diese Behauptung mit der „blinden" Naturgewalt, die nicht nur in der unorganischen Schöpfung herrscht, sondern auch die ersten Keime des Lebens durch eine physikalisch chemische Mischung von Atomen hervorgebracht und unter der Autokratie des blinden Bedürfnisses bis zum Menschengeschlecht hin entwickelt hat, in Einklang zu bringen sey. Wir müssen daher fragen: was ist diese Vernunft? in welcher Weise wirkt sie? und wodurch unterscheidet sie sich von dem Walten des blinden Zufalls? Da wir gezeigt haben, daß das „Feine, Milde, Zarte" nicht mit dem Guten und Vernünftigen ohne Weiteres identificirt werden könne, so bleibt für die in der Welt herrschende Vernunft nur der Begriff der Nothwendigkeit und Gesetzlichkeit übrig. Auf ihn zieht sich denn auch Strauß am „Schluß" seiner Erörterungen, wo er wiederum auf seinen neuen Glauben zu sprechen kommt, zurück. „Unser Gott [das Universum], bemerkt er da, zeigt uns, daß zwar der Zufall ein unvernünftiger Weltherrscher wäre, daß aber die Nothwendigkeit, d. h. die Verkettung der Ursachen in der Welt, die Vernunft selber ist" (S. 365). Warum die Verkettung der Ursachen in der Welt mit der Vernunft in Eins zusammenfalle, inwiefern diese Nothwendigkeit vernünftig sey, erfahren wir hier so wenig wie bei der früheren Proclamation des Vernünftigen als des Feinen und Zarten. Und doch ist es offenbar keineswegs nothwendig, daß alle Nothwendigkeit als solche, jede Verkettung von Ursachen auch vernünftig, eine unvernünftige unmöglich sey. Jedenfalls ist und bleibt diese „Nothwendigkeit" eine „blinde" Naturgewalt. Denn daß eine geistige,

bewußte Macht die Welt beherrsche und die Ursachen (die wirkenden Kräfte) verkette, leugnet und bestreitet Strauß von Anfang bis zu Ende seiner Schrift. Seine Vernunft unterscheidet sich also vom Zufall nur dadurch, daß sie blinde Nothwendigkeit ist, während der Zufall als blinde Willkühr bezeichnet zu werden pflegt: auch letztere könnte ja, wenngleich nur zufällig, das Feine und Zarte neben dem Groben und Rohen hervorgebracht haben. Allein was trägt es aus, ob blinde Nothwendigkeit oder blinde Willkühr mit oder ohne Vernunft die in der Natur wirkenden Kräfte verkettet? Wenn der Mensch von ihnen und ihrer Verkettung „schlechthin abhängig" ist, so kann von Selbstbestimmung, Freiheit, vernünftiger oder unvernünftiger Willensentscheidung nicht die Rede seyn. Im Gegentheil, die blinde Willkühr könnte einem Wesen, das sie hervorgebracht, eher noch ein ihr ähnliches Vermögen willkührlichen Wollens und Wirkens verliehen haben; die Herrschaft der blinden Nothwendigkeit schließt schlechthin Alles aus, was an Willkühr, Freiheit, Selbstbestimmung erinnert. Es bleibt also bei dem hölzernen Eisen eines „schlechthin abhängigen" und doch „sich selbst bestimmenden" Wesens. —

Aber Strauß geht noch weiter. Im Folgenden schreibt er dieser blindwirkenden Nothwendigkeit nicht nur Vernunft, sondern auch einen Willen zu, und zwar den Willen sich selbst zu erkennen! Nachdem er einen Ausspruch Moriz Wagner's angeführt, der das in der Natur waltende große Gesetz des Fortschritts für das wichtigste allgemeine Resultat der vergleichenden Geologie und Paläontologie erklärt und die festgestellte Thatsache des Auftretens immer höher organisirter Wesen für die tröstlichste aller von der Wissenschaft jemals gefundenen Wahrheiten erachtet, fährt er fort: „In dieser aufsteigenden Bewegung des Lebens nun ist auch der Mensch begriffen, und zwar in der Art daß in ihm die organische Bildungskraft auf unsrem Planeten ihren Höhenpunkt erreicht hat. Da sie nicht weiter über sich gehen kann, will sie in sich gehen. Sich in sich reflectiren ist ein ganz guter Ausdruck von Hegel gewesen. Empfunden hat sich die Natur schon im Thier; aber sie will sich auch erkennen" (S. 240). Eine überraschende Erklärung! Die blind wirkende, unbewußte Natur mit ihrer selbst- und bewußtlosen Vernunft, weil sie nicht weiter über sich gehen kann, geht sie in sich, um zur Selbsterkenntniß und somit schließlich doch zu Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zu gelangen! Aber wie kommt sie zu diesem sonderbaren Einfall? Was hindert sie, „weiter" über sich zu gehen, da sie doch, wie das große Gesetz des Fortschritts zeigt, überhaupt „über sich" zu gehen vermochte? Und vor Allem, wie macht es diese unermeßliche Vielheit der Atome,

aus denen die Natur besteht und im beständigen Wechsel der Verbindungen und Lösungen sich producirt und reproducirt, „in sich zu gehen, sich in sich zu reflectiren?“ Kann ein Wasser- oder Sauer- oder Kohlenstoff-Atom oder eine irgend wie verbundene Masse derselben sich in sich reflectiren? Ist diese Reflexion in sich nicht eine Thätigkeit, die nur ein seelisches, geistiges, ein „Sich“ in sich tragendes Wesen zu vollziehen vermag? — Strauß erklärte ja, wie wir sahen, ein selbstbewußtes, nach Plan und Zweck thätiges Walten der Natur für durchaus unnatürlich, und pries Darwin als den größten Wohlthäter der Menschheit, weil er den Zweckbegriff in diesem Sinne ein für allemal beseitigt habe. Und jetzt schafft die Natur den Menschen und reflectirt in ihm sich in sich, um in ihm sich selbst zu erkennen! Aber wenn sie einmal diesen unnatürlichen Entschluß faßte, und wenn sie doch die Macht hatte den Menschen zu schaffen, um durch ihn in seiner Selbst- und Naturerkenntniß ihren Willen zur Ausführung zu bringen, — wäre es denn nicht zweckmäßiger, kürzer und einfacher gewesen, statt diesen weiten Umweg einzuschlagen, unmittelbar selber sich in sich zu reflectiren und so von Anfang an zu der gewünschten Selbsterkenntniß zu gelangen? Denn was hilft ihr diese nachschleppende, ihr Thun und Wirken erst hinterdrein (nachdem es vollbracht ist) erfassende Selbsterkenntniß? Ist dieß Verfahren nicht unvernünftig? Und fällt diese blind waltende, nichts wissende und nichts erkennende, aber doch nach Selbsterkenntniß strebende Natur nicht wiederum unter den Begriff des hölzernen Eisens? —

Strauß scheut indeß so wenig den Widerspruch, daß er nicht nur mittelbar und implicite, sondern ganz unmittelbar und ausdrücklich sich selber widerspricht. So eben erst sind wir von ihm belehrt worden, daß die Natur, nachdem ihre organische Bildungskraft im Menschen ihren Höhepunkt erreicht, „nicht weiter über sich gehen konnte,“ und daher in sich gegangen sey. Aber auf der nächsten Seite behauptet er: „Im Menschen hat die Natur nicht bloß überhaupt aufwärts, sie hat über sich selbst hinaus gewollt; er soll also nicht bloß wieder nur ein Thier, er soll mehr und etwas besseres seyn“ (S. 241). Sie hat also, obwohl sie nicht weiter über sich gehen k o n n t e, doch wenigstens über sich hinaus g e w o l l t! Ja, sie hat es nicht bloß gewollt, sondern das Unmögliche doch möglich gemacht. Denn der Mensch ist da, und er „soll“ und „kann“ nicht nur mehr seyn als wieder bloß ein Thier, sondern der sittlich strebende und handelnde Mensch i s t mehr. Zwar kann er „den rohen grausamen Kampf um's Daseyn“, der bereits im Thierreich sattsam losgelassen war, nicht ganz vermeiden, „sofern er noch ein Naturwesen ist;“ aber er soll ihn „nach Maaßgabe seiner

höhern Anlagen" zu veredeln, zu mildern wissen. — Der Mensch ist also nicht mehr bloßes „Naturwesen", er hat „höhere" Anlagen, und indem er sie harmonisch ausbildet und handelnd bethätigt, erhebt er sich über die Natur. Es ist mithin in der That der Natur gelungen, schließlich über sich selbst hinaus zu gehen; es ist ihr gelungen, von sich selber loszukommen, über sich selber, über ihr eignes Maaß, ihre eigne Kraft und Wesenheit hinaus zu gelangen, also übernatürlich zu werden; — kurz sie hat das anscheinend Unmögliche, über sich selbst hinweg, aus ihrer eignen Haut heraus zu springen, glücklich ausgeführt! Wenn sie solcher Leistungen fähig ist, so wird sie freilich auch im Stande seyn, sich selbst zu widersprechen, und das Sich widersprechende nicht nur zu wollen und zu thun, sondern auch zu denken. —

Nachdem so der Mensch zu einem halb natürlichen, halb übernatürlichen oder zu einem „noch" natürlichen und schon übernatürlichen Wesen hypostasirt ist, dürfen wir uns freilich nicht mehr wundern, wenn Strauß (S. 259) von „idealen Bestrebungen" spricht, wenn er (S. 261) behauptet, daß „durch die Obenanstellung des Individuums mit seinen materiellen Bedürfnissen und Anforderungen das höhere geistige Interesse in Gefahr sey;" wenn er es (S. 265) entschieden mißbilligt, daß „sowohl die Wissenschaft wie der Unterricht in Nordamerika vor Allem auf das Exacte und Praktische, auf Brauchbarkeit und Nützlichkeit gestellt sey." — In seinem schönen Eifer für Wissenschaft und Kunst vergißt er, daß es für den Darwinisten und Materialisten „ideale" Bestrebungen, ein höheres, geistiges, die materiellen Bedürfnisse und Anforderungen überwiegendes „Interesse", eine „Wissenschaft", die nach Brauchbarkeit und Nützlichkeit nichts fragt, schlechthin nicht giebt. Ja er vergißt sich so weit, daß er (bei Gelegenheit der Vertheidigung der monarchischen Staatsverfassung gegen die Republikaner) den Satz aufstellt: „Jedes Mysterium erscheint absurd, und doch ist nichts Tieferes, weder Leben noch Kunst noch Staat, ohne Mysterium" (S. 266). Wir rechnen solche Selbstvergessenheiten dem Menschen Strauß hoch an, aber dem Philosophen Strauß, dem Verkündiger des Glaubens der Zukunft, können wir sie nicht durchgehen lassen, ohne ihn zu erinnern, daß jener Satz die beßte Vertheidigung der Religion und des Christenthums involvirt und seinen Argumenten gegen den alten Glauben die Spitze abbricht. Ist nichts Tieferes ohne Mysterium, so ist nicht einzusehen, warum gerade der Religion, dem Tiefsten, zu dem der Mensch vorzudringen vermag, und insbesondre der christlichen Religion das Mysterium, das sie umgiebt, zum Vorwurf gereichen und ein Grund ihrer Austilgung seyn

soll. Auch der Gott des neuen Glaubens, das Universum als Urquell aller Vernunft und alles Guten, trägt doch — wie wir nachgewiesen haben — noch recht viel Mysteriöses, Unerklärtes und Unbegriffenes in seinem Schooße. Will aber Strauß etwa zwischen Mysterium und Mysterium unterscheiden und das eine zulassen, das andre verwerfen, so hätte er ein sicheres Kriterium angeben müssen, durch das sich das wahre Geheimniß vom falschen scheiden ließe. Oder giebt es etwa Grade des Mysteriösen, so daß es, wenn es ein gewisses Maaß überschreitet, nicht mehr zu dulden ist? Strauß scheint nicht dieser Ansicht zu seyn. Denn die letzte Gränze alles Mystischen ist doch wohl der Widerspruch; und gerade diese Gränze überschreitet Strauß, wie wir gesehen haben, nur zu oft. —

Die beiden „Zugaben“, die er seiner Schrift angehängt hat: „Von unsern großen Dichtern“ und „Von unsern großen Musikern“, gehen uns nichts an. Wir wollen ihn in seinem ästhetischen Genuß, der ihm die religiöse Erbauung vorzugsweise vertritt, nicht im Geringsten stören; wir bezweifeln nicht seine hohe ästhetische Bildung und haben keinen Grund, sein — u. E. durchweg richtiges — ästhetisches Urtheil, das von neuem Zeugniß für seine tief ethische Natur ablegt, zu bemängeln. (Nur bleibt es wiederum schlechthin unbegreiflich, wie der Darwin'sche Mensch an der reinen, völlig unnützen und unbrauchbaren Schönheit ein so inniges, begeisterndes Gefallen finden könne!). Wir wollen auch nicht noch darthun, — was leicht genug wäre, — daß der „Ersatz“, den angeblich die neue Religion für die verlorenen Tröstungen der alten, für die Gewißheit der Versöhnung mit Gott, für den Vorsehungsglauben und die Hoffnung auf ein höheres besseres Daseyn, gewährt und den Strauß am Schlusse seiner Schrift (S. 364 f) uns darbietet, in Wahrheit kein Ersatz ist. Uns kümmert nicht der Kritiker Strauß, weder der ästhetische noch der theologische, auch nicht der Dogmatiker oder Religionslehrer, sondern nur der Philosoph Strauß. Und von dem glauben wir zur Genüge gezeigt zu haben, daß seine neue Philosophie — denn auch sie ist eine neue gegenüber seiner früheren philosophischen Weltanschauung — keine Philosophie, weil die durchgeführte Verleugnung aller Logik ist. —

H. Ulrici.

Bibliographie.

I. **Verzeichniß** der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Werke.

A. Br. Alcott: Concord Days. Boston, Roberts, 1872.
S. P. Andrews: The Basic Outline of Universology. An Introduction to

the newly-discovered Science of the Universe; its Elementary Principles and the first Stages of their Development in the Special Sciences. Together with Preliminary Notices of Alwato, the newly-discovered Scientific Language, resulting from the Principles of Universology. New York, Thomas, 1872 (5 D.).

C. Antinori: Forza e Materia. Osservazioni critiche all' articolo „Forza e Materia“ del Dr. L. Büchner. Piacenza, 1872.

Aristoteles' Werke. Uebersetzt von H. Bender. Stuttgart, Hoffmann, 1873 (57 Lieferung à 3 Sgr.).

F. Asmus: Das Ich und das Ding an sich. Geschichte ihrer begrifflichen Entwicklung in der neuesten Philosophie. Halle, Pfeffer, 1873 (28 Sgr.).

F. J. Baumann: Philosophie als Orientirung über die Welt. Leipzig, Hirzel, 1872 (2⅓ Thlr.).

T. S. Baynes: The Port Royal Logic. Translated from the French, with Introduction, Notes, and Appendix. Seventh Edition. London, Blackwood, 1872 (4 Sh.).

W. Bethe: Versuch einer sittlichen Würdigung der sophistischen Redekunst. Stade, Pockwitz, 1873.

T. R, Birks: The Present Importance of Moral Science. London, Macmillan, 1872 (3 Sh.).

J. St. Blackie: Four Phases of Morals — Socrates, Aristotle, Christianity, and Utilitarianism. New edition. Edinburgh, Edmonston, 1872 (6 Sh.).

G. Boccardo: Prediche d'un Laico. Forli, Gherardi, 1871.

G. Boole: An Investigation on the Laws of Thought. London, 1872 (14 Sh.).

E. Bratuscheck: F. A. Trendelenburg. Mit Photographie Trendelenburg's. Berlin, Henschel, 1873 (1⅓ Thlr.).

C. Bray: A. Manual of Anthropology: or Science of Man, based on Modern Research. London, Longmans, 1872 (6 Sh.).

— — — Psychology for the Schools, in twenty-seven Easy Lessons. 4 th. Edition. Ibid. 1872 (7 Sh.).

— — — The Education of the Feelings. A Moral System revised and abridged for Secular Schools. 4th. Edition. Ib, 1872 (12 Sh.).

Giordano Bruno: Von der Ursache, dem Princip und dem Einen. Aus dem Italienischen übersetzt u. mit erläuternden Anmerkungen versehen von A. Lasson. Berlin, Heimann, 1872 (10 Sgr.).

H. T. Buckle: Miscellaneous and Posthumous Works. Edited, with a Biographical Notice, by H. Taylor. 3 vols. London, Longmans, 1872 (25 Sh.).

E, Burnouf: La science des religions. Paris, Maisonneuve, 1872.

A. Calder: The Man of the Future, an Investigation of the Laws, which determine Happiness. London, Chapman, 1872.

H. Calderwood: Handbook of Moral Philosophy. London, Macmillan, 1872 (6 Sh.).

Caneva: Elementi di Filosofia. Vol. III. Etica e cosmologia. Piacenza, 1872.

F. Capri: Saggio di Filosofia fondamentale. Reggio, 1872.

F. Cartolano: La storia religiosa, artistica, civile e lo svolgimento universale. Roma, Loescher, 1872.

M. Carriere: Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit. Bd. III.: Das Mittelalter. 2te Aufl. Leipzig, Brockhaus, 1873 (4⅚ Thlr.).

O. Caspari: Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwicklung des frühesten Geisteslebens. 2 Bände. Leipzig, Brockhaus, 1873 (4 Thlr. 20 Sgr.).

P. Cerritelli: Fondamento del giudizio estetico. Firenze, 1872.

J. M, de la Codre: Le Principe de la Moralité. Paris, Bellaire, 1873.

Coleridge's and Whately's Mental Science. London, Simpkin, 1872 (5 Sh.).

G. Combe: On the Relation between Science and Religion, London, Simpkin, 1872 (2½ Sh.).

La libre Conscience. Revue littéraire et scientifique, organe du Congrès du Theisme scientifique. Redacteur H. Carle. 8 année. Paris, rue Gay Lussac, 1873 (12 Fr.).

A. Conti: Criterii della Filosofia, Evidenza, Amore e Fede. Edizione III. Prato, 1872.

— — — Sul Bello. Firenze, Lemonnier, 1872.

Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire, publiée sous la direction de M. Renouvier. Paris, Germer-Baillière, 1873 (17 Fr.).

Ch Darwin: The Expression of the Emotions in Man and Animals. London, Murray, 1872.

H. K. H. Delff: Welt und Weltzeiten. Eine Philosophie des Lebendigen und der That. 2 Bände. Leipzig, Brockhaus, 1872 (3 ₰).

F. Devay: De la médecine morale. Paris, Savy, 1872 (2½ Fr.).

F. Dieterici: Die Lehre von der Weltseele bei den Arabern im X. Jahrhundert. Leipzig, Hinrichs, 1872 (2 ₰ 16 Sgr).

F. Dittes: Praktische Logik, besonders für Lehrer. 2. unveränderte Aufl. Wien, Pichler, 1872 (12 Sgr).

— — — Lehrbuch der Psychologie. Ebd. 1873 (24 Sgr).

H. Doergens: Aristoteles oder über das Gesetz der Geschichte. Leipzig, Winter, 1872 (16 Sgr).

M A. Drbal: Darstellung der wichtigsten Lehren der Menschenkunde und Seelenlehre. Für Lehrerbildungsanstalten wie für das gebildete Publikum. Wien, Braumüller, 1872 (1 ₰ 6 Sgr).

— — — Praktische Logik oder Denklehre. Für Lehrerbildungsanstalten sowie für die Gebildeten jeglichen Standes. Mit praktischen Beispielen. Ebd. 1872 (20 Sgr).

E. Dümmler: Anselm der Peripatetiker, nebst andern Beiträgen zur Literaturgeschichte Italiens im 11ten Jahrhundert. Halle, Buchhandlung des Weisenh. 1872.

A. Egger: Vorschule der Aesthetik. Ein Lehr- und Lesebuch. Mit 30 Original-Holzschnitten. Wien, Hölder, 1872 (2 ₰).

S. Escalona: Studi sulla storia della Filosofia. Firenze, 1872.

A. Fabre: De la philosophie chrétienne et de son intervention en Médecine. Marseille, 1872.

L. Faliès: Etudes historiques et philosophiques sur les civilisations européennes, romaine, grecque, des populations primitives de l'Amérique septentrionale, les Chiapas, Palengné etc. T. I. Paris, 1872.

L. Feuerbach: Trenta lezioni sull' essenza della Religione. Versione italiana di L. Steffanoni. Milano, 1872.

K. Fischer: Geschichte der neueren Philosophie. Sechster Band. Fr. Wilh. Jos. Schelling. Erstes Buch. Heidelberg, Bassermann, 1872 (2⅓ ₰).

W. Fleming: The Student's Manual of Moral Philosophy. London, Murray, 1872 (7½ Sh.).

J. Frauenstädt: Immanuel Kant. Lichtstrahlen aus seinen Werken. Mit einer Biographie u. Charakteristik Kant's. Leipzig, Brockhaus, 1872 (1 ₰).

J. Frith: Thoughts and Meditations on the Mysteries of Life. Book I. London, Trübner, 1872.

P. Gambetti: Dialoghi filosofici. Castelfidardo, 1872 (1 Fr. 20 C.).

L. Geiger: Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft. Zweiter Band. Stuttgart, Cotta, 1872 (3 ₰).

W. H. Gillespie: The Argument a priori for the Being and the Attributes of the Lord God, the Absolute One, and the first Cause. 6th. edition. London, Houlston, 1872 (5 Sh.).

J. A. Gleïzès: Thalysia oder das Heil der Menschheit. Aus dem Fran-

zösischen übersetzt und bearbeitet von K. R. Springer. Berlin, Janke, 1873 (2 ₰).

J. Glen: On the Influence exerted by the Mind over the Body, in the Production and Removal of Morbid and Anomalous Conditions of the Animal Economy. London, Blackwood, 1872 2½ Sh.).

E. Hannotin: Dix ans d'études philosophiques. Paris, Sandoz, 1872 (6 Fr.),

F. A. Hartsen: Principes de Psychologie avec une étude sur l'instinct et sur la nature du génie. Paris, Savy, 1873.

B. Hauréau: Histoire de la philosophie scolastique. I. partie: De Charlemagne à la fin du XII siècle. Paris, 1872 (12 Fr.).

M. Heinze: Die Sittenlehre des Descartes. Vortrag gehalten behufs der Habilitation ꝛc. Leipzig, Hinrichs, 1872 (7½ Sgr.).

E. Havet: Le Christianisme et ses origines — l'Hellénisme. T. II. Paris, M. Levy (Berlin, Puttkammer), 1872 (T. I. II, 4 ₰ 21 Sgr.).

C. A. Helvetius: Neunundzwanzig Thesen des Materialismus. Nach dem Französischen des Vrai sens du système de la nature. Halle, Erlecke, 1873.

L. P. Hickok: Creator and Creation, or the Knowledge in the Reason of God and His Work. Boston, Lee, 1872.

Frh. v. Hodenberg: Das Gastmahl des Sokrates, ein Gemälde v. Feuerbach als Spiegelbild für die Theologie der Rhetorik unsrer Zeit. Altona, Baur, 1872 (1 ₰).

F. Hoffmann: Philosophische Schriften. Dritter Band. Erlangen, Deichert, 1872 (2 ₰ 20 Sgr.).

J. Hoppe: Einige Aufklärungen über das Hellsehen des Unbewußten im menschlichen Denken. Mit besondrer Beziehung auf das Schottische Gesicht. Auf Grund von Untersuchungen. Freiburg, Herder, 1872 (12 Sgr.).

D. Hubert: Esprit et matière. Réponse à M. le docteur Büchner. Paris, Savy, 1872 (5 Fr.).

F. Huet: La révolution philosophique en XIXe siècle. Paris, M. Lévy, 1872.

C. Huit: De priorum Pythagoreorum doctrina et scriptis disquisitio. Paris, 1873.

H. Jamieson: Causality, or, the Philosophy of Law Investigated. 2 Edition. London, Longmans, 1872 (12 Sh.).

P. Janet: Histoire de la Science politique dans ses rapports avec la Morale. 2 vols. 2 édition. Paris, Ladrange, 1872.

Ch. et H. Jantet: De la vie et de son interprétation dans les différents âges de l'humanité. Paris, Savy, 1872 (5 Fr.).

P. Jevons: Elementary Lessons in Logic, Deductive and Inductive. 2 edition. London, Macmillan, 1872 (3½ Sh.).

S. Johnson: Oriental Religions and their Relation to Universal Religion. London, Trübner, 1872 (24 Sh.).

E. Kuhn: Memorial und Repetitorium der Geschichte der Philosophie. Berlin, Henschel, 1872 (22½ Sgr.).

P. L.: Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft. Erster Theil: Die menschliche Gesellschaft als realer Organismus. Mitau, Bahre, 1873 (2 ₰).

L. Laistner: Das Recht in der Strafe. Beitrag zur Geschichte der Philosophie u. Versuch einer Dialektik des Strafrechtsproblems. München, Oldenbourg, 1872.

E. Lasker: Welt- und Staatsweisheit. Berlin, Springer, 1873 (8 Sgr.).

M. Lazarus: Ein psychologischer Blick in unsere Zeit. Vortrag ꝛc. 2ter unveränderter Abdruck. Berlin, Dümmler, 1872 (7½ Sgr.).

E. Laurency: Etudes de la Spiritualité. Notions progressives, précédées d'une lettre de Victor Hugo. Paris, Anière, 1873.

H. Levittoux: Philosophie de la nature. Varsovie, Gobethner, 1872.
G. H. Lewes: Geschichte der alten Philosophie. 2te Auflage. Berlin, Oppenheim, 1873 (2⅔ ₰).
G. A. Lindner: Lehrbuch der formalen Logik. Für Mittelschulen u. Lehrerbildungsanstalten. 3te Aufl. Wien, Gerold, 1872 (28 Sgr).
H. Lotze: Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Dritter Band. 2te Aufl. Leipzig, Hirzel, 1872 (3 ₰).
A. Mangin: L'Homme et la Bête, Paris, Didot, 1872.
R. Mariano: Il problema religioso in Italia. Roma, Bernabei 1872.
O. Marpurg: Briefe über religiöse Dinge. Drittes Heft. Leipzig, Duncker, 1872 (15 Sgr).
W. Masing: Die tragische Schuld. Sammlung gemeinverständl. wissenschaftl. Vorträge herausg. v. R. Virchow u. Fr. v. Holtzendorff. Heft 162. Berlin, Habel, 1872 (6 Sgr).
F. D. Maurice: Social Morality. 2 edition. London, 1872 (10½ Sh.).
R. W. Memminger: What is Religion? London, Longmans, 1872 (7 Sh.).
A. Messedaglia: La Filosofia della Statistica. Padua, 1872.
J. St. Mill: A System of Logic etc. 2 vols. 8th. edition. London, Longmans, 1872 (25 Sh.).
— — —: Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. New Edition. Ibid. 1872 (16 Sh.).
Montaigne's Complete Works, comprising the whole of the Essays, Letters, and Travels. Now first Translated, with Life, Critical Essay and Notes. London, Tempelman, 1872 (10½ Sh.).
A. de Morgan: A Budget of Paradoxes. Reprinted, with the Authors Additions, from the Athenaeum. London, Longmans, 1872 (15 Sh.).
A. Müller: Die griechischen Philosophen in der arabischen Ueberlieferung. Halle, Waisenhausbuchhandlung, 1872.
M. Müller: Im Lande der Denker. Philosophische Abhandlung bezüglich einer Neugestaltung unseres Culturideals. 2te Ausgabe. Berlin, Staude, 1873 (10 Sgr).
D. Nelson: The Being and Attributs of the Godhead as Evinced in Creation. London, Hardwicke, 1872 (10½ Sh.).
G. F. Nicolai: La Filosofia e la Scienza del Diritto, Appunti. Imola, 1872 (5 L.).
A. Nicolas: Philosophische Studien über das Christenthum. Aus dem Französischen nach der 7. Auflage übersetzt und nach der neuesten sehr verbessert v. S. Hester. 4 Bände. Paderborn, Schöningh, 1872 (2 ₰ 28 Sgr).
M. Nourrisson: De la Liberté et du Hazard, essai sur Alexandre d'Aphrodisias, suivi du traité du destin et du libre pouvoir. Paris, Didier, 1872.
La bonne Nouvelle du XIXme Siècle. Journal-Revue expliquant la Ligne de l'Ordre Moral. Rédacteur M. R. Gardon. Paris, Rue de la Banque, 1873 (7½ Fr.).
L. Ollé-Laprune: La Philosophie de Malebranche. 2 vols. Paris, 1872.
Origenis contra Celsum libri I et II. Recensuit et cum delecta notularum edidit Guil. Selwyn. Londini, Bell et Taldy, 1872 (5 Sh.).
A. Paoli: Lorenzo Valla, ovvero la filosofia della politica nel rinascimento. Parte I. Roma, 1872 (1½ L.).
G. Pasquale: Letteratura e Filosofia. Opuscoli. Napoli, 1872.
C. Passaglia: Della necessità di mantenere illeso il carattere del pensiero Italiano. Torino, 1872.
M. Perty: Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur. 2. Aufl. 2 Bände. Leipzig, Winter, 1872 (4⅔ ₰).
K. Pfahler: Ueber Princip, Plan und Gliederung der Geschichte. Eichstädt, Krüll, 1872 (⅔ ₰).

Pfleiderer: Theorie des Aberglaubens. Vortrag. Berlin, Lüderitz, 1873 (7½ Sgr.).
J. H. Plath: Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren. II. Leben des Confucius, 2) Nach chinesischen Quellen. München, Franz, 1872 (1 Thlr.).
Platon's sämmtliche Werke. Uebersetzt von H. Müller mit Einleitungen von K. Steinhart. Neunter Band: Platon's Leben von K. Steinhart. Leipzig, Brockhaus, 1873 (1 Thlr. 20 Sgr.).
Platon's ausgewählte Schriften. Für den Schulgebrauch erklärt von C. Cron u. J. Deuschle. Thl. I. 5. Aufl. Leipzig, Teubner, 1872.
Plutarchi Chaeromensis Moralia ex recensione R. Hercheri. Vol. I. Leipzig, Teubner, 1872.
M. S. Polack: Het Materialismus, het Spiritismus en de strenge wetenschap. Amsterdam, 1873 (1 Fl.).
M. Pommier: Reflexions sur l'homme. Paris, 1872.
A. v. Poninsky: Ueber den Verkehr der Geister des Jenseits mit den Menschen. Zwei Vorträge. 2te Aufl. Leipzig, Kasprovicz, 1872 (12½ Sgr.).
Ab. G. Prisco: Principii di filosofia del Diritto sulle basi dell' Etica. Diritto individuale. Napoli, 1872 (6 L.).
E. Reich: Der Mensch und die Seele. Studien zur physiologischen u. philosophischen Anthropologie und zur Physik des täglichen Lebens. 2. u. 3. Lief. Berlin, Nicolai, 1872 (1⅓ Thlr.).
Religion und Theologie. Lose Blätter der Zeit von einem Lehrling im Dienste der Anthropologie. II. III. Berlin, Wiegandt, 1872 (à 15 Sgr.).
M. Ring: Lebensweisheit und Menschenkenntniß in Sprüchen. 3. Aufl. Berlin, Staude, 1873 (1⅓ Thlr.).
C. Rosenkranz: The science of Education, Pädagogics as a System. Translated by A. C. Brackett from the German etc. St. Louis, Gray, 1873.
T. Rumpel: Philosophische Propädeutik, oder die Hauptlehren der Logik und Psychologie. Zum Gebrauch in Gymnasien bearbeitet. Dritte Aufl. Gütersloh, Bertelsmann, 1873.
C. A. Sainte-Beuve: P. J. Proudhon, sa vie et sa correspondance. Paris, 1872 (3½ Fr.).
F. Saleta: Principes de logique positive, ou Traité de scepticism positif. I. partie: De la connaissance en générale. Paris, 1872.
C. Sanseverin: Elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparatae. Vol. III. Pars II. Napoli, V. Manfredi, 1870 (4½ L.).
M. Schasler: Hegel. Populäre Gedanken aus seinen Werken. 2. Aufl. Berlin, Staude, 1871 (1⅓ Thlr.).
J. H. Schell: Die Einheit des Seelenlebens aus den Principien der Aristotelischen Philosophie. Freiburg i/B., Scheuble, 1872 (1 Thlr. 6 Sgr.).
Schöpfung und Mensch. Vom Verfasser v. „Naturgesetz und Menschenwille". 2. Bd. Hamburg, Meißner, 1872 (1 Thlr.).
E. Scholl: Wahrheit aus Ruinen oder das ewige Evangelium der Humanität. Original-Aussprüche aus den ältesten vorchristlichen Schriftwerken der Chinesen, Inder, Perser, Griechen u Germanen. Frankfurt a. M. Auffarth, 1872 (1⅓ Thlr.).
Seux: Du Positivisme dans la Science. Marseille, 1873 (2⅕ Fr.).
Shairp: Culture and Religion. 3. Edition. Edinburgh, Edmonston, 1872 (3½ Sh.).
— — — Studies in Poetry and Philosophy. 2d Edition. Ib, 1872 (6 Sh.).
H. Siebeck: De doctrina idearum qualis est in Platonis Philebo. Hallische Inaugural-Dissertation. Halle, 1872.
— — — Quaestiones duae de philosophia Graecorum. Halle, Barthel, 1872 (12 Sgr.).
W. Smith: A Discours on Ethics of the School of Paley. London, Blackwood, 1872 (4 Sh.).
— — — Torndale; or, the Conflict of Opinions. 2 edition. Ibid. (10½ Sh.).

W. Smith: Gravenhurst; or, Thoughts on Good and Evil. Ibid. (7½ Sh.).

P. Spiller: Gott im Lichte der Naturwissenschaften. Studien über Gott, Welt, Unsterblichkeit. Berlin, Denicke, 1873 (20 Sgr.).

A. Stöckl: Grundriß der Religionsphilosophie. Mainz, Kirchheim, 1873 (20 Sgr.).

C. Stumpf: Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung. Leipzig, Hirzel, 1873 (2¼ Thlr.).

L. Thezard: La propriété individuelle, étude de philosophie historique du droit. Paris, 1872 (2 Fr.).

J. H. Thomassen: Die Ergebnisse der neuesten wissenschaftlichen Forschungen über die Ur- und Entwickelungs-Geschichte der Menschheit in allgemein verständlicher Darstellung. Allen Gebildeten gewidmet. Leipzig, Heuser, 1872 (18 Sgr.).

D. H. Tuke: Illustrations of the Influence of the Mind upon the Body in Health and Disease, Designed to elucidate the Action of Imagination. London, 1872 (14 Sh.).

J. Tulloch: Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century. 2 Vols. London, Blackwood, 1872.

C. Twesten: Die religiösen, politischen und socialen Ideen der asiatischen Culturvölker und der Aegypter in ihrer höchsten Entwickelung. Herausgegeben von M. Lazarus. 2 Bände. Berlin, Dümmler, 1872 (4 Thlr.).

H. Ulrici: Grundzüge der praktischen Philosophie, Naturrecht, Ethik und Aesthetik. Erster Band: Das Naturrecht. Leipzig, T. O. Weigel, 1873 (2 Thlr. 24 Sgr.).

Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie. Eine kritische Beleuchtung des naturphilosophischen Theils der Philosophie des Unbewußten aus naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten. Berlin, C. Duncker, 1872 (1⅓ Thlr.).

A. Vogel: Philosophisches Repetitorium für Studirende u. Canditaten der Philologie u. Theologie. Erster Theil: Geschichte der Philosophie. Gütersloh, Bertelsmann, 1873 (25 Sgr.).

R. Volkmann: Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea. Neue Ausgabe. Berlin, Calvary, 1873 (3 Thlr.).

Th. Weber: Die Geschichte der neuern deutschen Philosophie und die Metaphysik. I. Das Princip der neueren deutschen Philosophie u. die Metaphysik. Münster, Brunn, 1873 (12 Sgr.). II. Antikritische Erörterungen über das Cartesische cogito ergo sum als Ausgangspunkt der Philosophie. Ebd. (15 Sgr.). III. Wissen und Wesen des menschlichen Geistes. Ebd. (18 Sgr.).

A. Weber: Kritik der Psychologie von Beneke. Weimar, Böhlau, 1872 (12 Sgr.).

Al. Weber: Histoire de la philosophie européenne. Paris, Baillière, 1872.

L. Weis: Antimaterialismus oder Kritik aller Philosophie des Unbewußten. Vorträge aus dem Gebiet der Philosophie mit Hauptrücksicht auf deren Verächter. Dritter Band. Berlin, Henschel, 1873 (2 Thlr.).

— — — Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß als Antwort auf D. Fr. Strauß. Ebd. 1873 (1 Thlr.).

H. Wendt: Sinneswahrnehmungen und Sinnestäuschungen. Vortrag. Berlin, Lüderitz, 1873 (6 Sgr.).

F. Zange: Ueber das Fundament der Ethik. Eine kritische Untersuchung über Kant's und Schopenhauer's Moralprincip. Gekrönte Preisschrift. Leipzig, Breitkopf, 1872 (1⅓ Thlr.).

A. Zeising: Religion und Wissenschaft, Staat und Kirche. Eine Gott- und Weltanschauung auf erfahrungs- und zeitgemäßer Grundlage. Wien, Braumüller, 1873 (2⅔ Thlr.).

E. Zeller: Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München, Oldenbourg, 1873 (3⅔ Thlr.).

II. Recensionen philosophischer Werke in Zeitschriften.

Alaux: Analyse metaphysique. Mag. f. d. Lit. des Auslands, Nr. 28.
Bastian: Ethnologische Forschungen. Heidelb. Jahrbb d. Lit., Heft 5.
Bergmann: Grundlinien einer Theorie des Bewußtseyns. Lit. Centralbl., Nr. 35.
Böhmer: Gesch. d. Entwicklung d. naturwiss Weltanschauung. Hamb. Jahresz., Nr. 33. Leipz. Ztg. Beil., Nr. 76. 77. Lit. Centralbl. 1873, Nr. 8.
Bonitz: Index Aristotelicns. Rev. de Theologie et de Philos. 1873, Nr. 1.
v. Brucken: Das Wesen Gottes. Bl. f. liter. Unterhaltung, Nr. 29. Gött. gel. Anz., Nr. 46.
Canna: Della Sublimità. Gött. gel. Anz., Nr. 27.
Caspari: Die Irrthümer d. altklass. Philosophen. Zeits. f. exacte Philos. 10, 4.
Cohen: Kant's Theorie der Erfahrung. Ztschr. f d. exacte Philos., Heft 4.
Cornelius: Ueber d. Entstehung der Welt. Ebd.
Drbal: Darstelg. d. wicht. Lehren d. Menschenkunde u. Seelenlehre. Ztsch. f. exacte Philos. 10, 3. Lit. Centralbl. 1873, Nr. 8.
Droßbach: Ueber d. Objecte der sinnl. Wahrnehmung. Ztschr. f. d. exacte Philos., H. 4.
— — — Ueber Erkenntniß. Ebd.
Durdik: Leibnitz u. Newton. Zeitschr. f. ex. Philos. 10, 3.
Egger: Vorschule d. Aesthetik. Lit. Centralbl. 1873, Nr. 7.
Fick: Die Welt als Vorstellung. Ztschr. f. ex. Philos. 10, 3.
J. C. Fischer: Hartmann's Philosophie des Unbewußten. Lit. Centralbl., Nr. 48.
Frauenstädt: Schopenhauer-Lexikon. Ztschr. f. d. ges. luther. Theologie 1873, 1.
Frommann: Arthur Schopenhauer. Vorträge. Centralbl. 1873, Nr. 7.
Gerber: Die Sprache als Kunst. Ztschr. f. Völkerpsychol. VII, 4.
Grapengießer: Erklärung u. Vertheidig. v. Kant's Kritik d. r. V. Lit. Centralbl., Nr. 32
Hägemann: Die Elemente d. Philos. Ztschr. f. ex. Philos. 10, 3.
Hamann's Schriften u. Briefe. Mag. f. d. Lit. d. Auslands, Nr. 28. Theol. Jahresber., Nr. 8.
v. Hartmann: Philos. des Unbewußten. Balt. Monatsschr, Nr. 3. 4. Ausland, Nr. 40. Ztschr. f. Protest. 64, 6.
Hauthal: Catonis philosophi liber etc. Philolog. Anz., Nr. 8.
Heinze: Die Lehre vom Logos. Bl. f. liter. Unterh., Nr. 46. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873, 1.
— — — Die Sittenlehre des Descartes. Lit. Centralbl. 1873, Nr. 3.
Horwicz: Psychologische Analysen. Lit Centralbl. 1873, Nr. 1. Bl. f. lit. Unterh., Nr. 52. Allg. Lit-Ztg., Nr. 31.
Huber: Kleine Schriften. Heidelb. Jahrbb. d. Lit. Heft 5.
Jellinek: Die Weltanschauung Leibniz's u. Schopenhauer's. Lit. Centralblatt 1873, Nr. 5.
Jessen: Physiologie des menschlichen Denkens. Lit. Centralbl., Nr. 35 (1872).
Jödl: Leben u. Philos. D. Hume's. The Academy, Nr. 58. Heidelberger Jahrb. 4872. 10.
Keck: Ueber d. Tragische u. Komische. Lit. Centralbl., Nr. 40.
Langwieser: Versuch einer Mechanik der psych. Zustände. Lit. Centralbl., Nr. 35.
Lazarus: Ein psycholog Blick in unsre Zeit. Centralbl. 1873, Nr. 7.
Luthe: Beiträge zur Logik. Lit. Centralbl., Nr. 8.

Merschmann: Die Idee der Unsterblichkeit. Allg. lit. Anz., Nr. 58.
v. Mühler: Grundlinien einer Philos. d. Rechts. N. evang. Kirchenztg., Nr. 3.
Naturgesetz u. Menschenwille. Allg. liter. Anzg., Nr. 62.
Nietzsche: Die Geburt der Tragödie ꝛc. Centralbl. 1873, Nr. 7.
Petri: Hamann's Schriften u. Briefe. The Academy, Nr. 62.
Pfleiderer: Moral u Religion ꝛc. Lit. Centralbl., Nr. 35. Gött. gel. Anz., Nr. 39.
Planck: Seele u. Geist. Reusch's theol. Litbl., Nr. 16.
— — — Gesetz u. Ziel d. neuern Kunstentwickelung Ztschr. f. exacte Philosophie 10, 3.
Platon's ausgewählte Schriften ꝛc. v. Cron u. Deuschle. Heidelberger Jahrb. Heft 6.
Plutarchi Moralia ex recens R. Herchen. Heidelb. Jahrb. Heft 6.
v. Prel: Der gesunde Menschenverstand ꝛc. Lit Centralbl. 1873, Nr. 5.
Radenhausen: Isis ꝛc. Bl. f. liter. Unterh., Nr. 30.
Riehl: Ueber Begriff u. Form d. Philosoppie. Lit. Centralbl. 1873, Nr. 7.
Romer: Wissenschaft und Leben, Bd. 1. Reusch's theolog. Lit.bl., Nr. 19.
Romundt: Die menschliche Erkenntniß. Bl. f. lit Unterh., Nr. 52.
Schanz: Novae commentationes Platonicae. Ztschr. d. östreich. Gymnasien, 23.
Schasler: Aesthetik, Bd. I. The Academy, Nr. 52. Mag. f. d. Lit. d. Auslands, Nr. 28. Bl. f. lit. Unterh., Nr. 41.
Schoeberlein: Die Geheimnisse des Glaubens. Augsb. Allg. Zeitung, Nr. 183.
Schöpfung und Mensch. Allg. lit. Anz., Nr. 62.
Schuppe: D. menschliche Denken. Ztschr. f. exacte Philos. 10, 3.
Söltl: Aesthetik. Bl. f. liter. Unterh., Nr. 40.
Spicker: Die Philos. des Grafen Shaftesbury. Neue Ev. Kirchenztg., Nr. 38. Nationalztg., Nr. 350 Bl. f. lit. Unterh. 140. Theol. Jahrb. Nr. 8.
Steger: Platonische Studien Heidelb. Jahrbb. d. Lit., H. 6.
Stein: Historisch krit. Darstellung d. patholog. Moralprincipien. Bl. f. liter. Unterh., Nr 38.
Steudel: Philosophie im Umriß. Bl. f. lit. Unterh., Nr. 29.
Stiebeling: Naturwissensch. gegen Philosophie. Lit. Centralbl. 1873, Nr. 5.
Strauß: Voltaire. The Academy, Nr. 4.
— — — Der alte u. d. neue Glaube. Mag. f. Lit. d. Ausl., Nr. 46. 52. Augsb. Allg. Ztg., Nr 322 f. Allg. Luth K.-Ztg. 49. Allg. Ztg. f. d. Judenth., Nr. 50. Lit. Centralbl. 1873, Nr. 4. Nordd. Protest. Bl., Nr. 49. Oestr. Wochenschr. f. Kunst u. Wiss., Nr. 52.
Strümpell: Der Causalitätsbegriff. Zeitschr. f. ex. Philos. 10, 3.
Theophilos: Luther's Philos. Ztschr f. ex. Philos. Bd. 10 H. 2.
Vischer: Der Krieg u. d. Künste. Allg. lit. Anz., Nr. 65.
Volkelt: Pantheismus u. Individualismus im Syst. Spinoza's. Lit. Centralbl. 1873, Nr. 1.
Weil: Philosophie religieuse de Levi-ben-Gerson. Allg. d. Judenth., Nr. 31.
Weis: Antimaterialismus. Gött. gel. Anzeigen, Nr. 38.
Weisse: System d. Aesthetik. Bl. f. liter. Unterh., Nr. 40.
Zeller: Geschichte d. deutschen Philos. seit Leibnitz. Augsb. Allg Ztg., Nr. 342.
— — — Die Philos. d. Griechen, 2 Thl. Ztschr. f. ex. Philos. 10, 3.
Zöllner: Ueber d. Natur der Kometen. A. Allg. Zeitg., Nr. 304 f.

Druck der Heynemannschen Buchdruckerei in Halle.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,

o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,

evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Dreiundsechzigster Band.

Halle,

C. E. M. Pfeffer.

1873.

Inhalt.

Die ontologische Frage,

mit besonderer Rücksicht auf J. G. Fichte.

Von G. Mehring.

Zweiter Artikel.

Die Philosophie J. G. Fichte's war es, die uns in den vollen Besitz dessen brachte, was die kantische Kritik erobert hatte, und in dieser Beziehung konnte F. H. Jacobi in dem bekannten Schreiben an J. G. Fichte (s. dessen Werke B. 3.) Kant als den Vorläufer Fichte's bezeichnen. Es kann nicht allzu schwer fallen, dies zu beweisen, und damit ebenso die Leistung des Kriticismus zur Anerkenntniß zu bringen, als dasjenige festzustellen, was er zu leisten übrig gelassen hat. Fichte hat die Kritik auf eine Formel zurückgeführt und dadurch erst in's Licht gestellt, was unter dem Apparat sich manchmal mehr verborgen hatte, den Kant in Bewegung setzen mußte, um gegen die geltende Metaphysik zu Felde zu ziehen. Kant hatte Zweierlei festzustellen gesucht, einmal das, was das denkende Subject zur Erkenntniß eines Seyenden dazu thue, und zum andern, was es in der Erkenntniß des Seyenden nicht leiste. Hiermit brach er ab, er brach ab an einem Puncte, an welchem abgeschlossen offenbar nicht werden konnte. Das kantische System, wenn man es so nennen und nicht lieber ihm den Namen einer ἀγωγή geben sollte, gleicht einem monumentalen Gebäude, an welchem die Ansätze zu einem Weiterbau, zu welchem es aber an den Mitteln gebricht, sichtbar sind, und das also nicht vollständig ausgeführt ist. Dies erkannte Fichte, und ergriffen von der Idee des Ganzen suchte er zu ergänzen, wo Kant nicht selbst ausgebaut hatte. Dieser schloß mit einer bloßen Verneinung in unsrer Erkenntniß und mit der Hinweisung auf ein Jenseits derselben. Bei diesem Dualismus konnte nicht abgeschlossen werden. Entweder mußte sich die Verneinung unmittelbar zur Bejahung um-

wandeln lassen, oder sie mußte doch den Weg zeigen zu einer correspondirenden Position. Fichte war kühn genug das Erstere zu unternehmen, faßte die Verneinung als positive That, und während Kant mit einer gewissen Schüchternheit von dem Ich redet, das alle unsere Erkenntniß-Acte begleite, bricht F. vollständig mit dem Dualismus und verkündet die unbeschränkte Autokratie des Ichs.

Wie er in scharfer dialektischer Folge dies ausführte und so die neue Grundlage für ein System der Philosophie bereitete, dies ist hinlänglich bekannt, und wir wollen uns nur kurz seine entscheidenden Hauptsätze vergegenwärtigen, um das, was wir über die ontologische Frage zu sagen haben, daran anzufügen. Wir halten uns dabei hauptsächlich an die „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" 1795, in zweiter unveränderter Auflage 1802, die mit gedrängter Deutlichkeit seine Gedankenfolge giebt und, wir möchten sagen, mit einer Unbefangenheit, welche ihm unter der mannigfachen Polemik, in welche er verwickelt wurde, immer mehr verloren ging. Es wird, wie wir wahrnehmen, jene Schrift auch von Kuno Fischer in seiner trefflichen Entwicklung des Fichte'schen Systems vornehmlich benützt (S. 486 &c.), und ihn bei unsrer Skizze zur Hülfe zu rufen, wird man uns gewiß nicht nur nicht verargen, sondern um der Controle willen ganz gerechtfertigt finden. Bekanntlich bestehen eine ganze Reihe von auf einander folgenden Entwürfen der Wissenschaftslehre, und unter ihnen ist es besonders einer aus dem Jahre 1801 (Gesammelte Werke B. 2), bei welchem sichtlich das Bestreben hervortritt, nach allen Richtungen die Grundlage gegen eindringende Angriffe recht fest zu machen. Es ist auch gewiß nicht zu verkennen, welche ungemeine Kraft der Anschauung sich gerade in diesem Entwurfe kundgiebt, eine Fertigkeit, in welcher Fichte recht eigentlich der Vorläufer Schelling's wird, mit reicher Schematisirung, aber weniger syllogistischem Verfahren, mit viel Intuition, aber weniger Deduction. Wie es oft zu gehen pflegt, daß wiederholte und spätere Darstellungen einer Ansicht oder Lehre gerade darum nicht an Deutlichkeit

gewinnen, weil zu viele Rücksicht genommen wird auf mögliche oder wirkliche Einwürfe, wodurch der Verf. sich innerhalb der von ihm selbst gestrickten Netze verwickelt und für die Verständlichkeit keinen Gewinn macht, diesem Schicksale scheint auch F. nicht ganz entgangen zu seyn. Ist es doch, als ob ein Gefühl davon sich bei ihm selbst geltend gemacht hätte, wenn er in einem Briefe schreibt (S. dessen Leben, Th. 2 S. 433), daß man seine Lehre besser aus seinem Naturrecht und seiner Sittenlehre und seiner Bestimmung des Menschen kennen lerne als aus seiner Wissenschaftslehre, was indessen auch noch einen andern Grund haben konnte, den wir bald näher uns zu vergegenwärtigen Anlaß haben werden. So leicht geschieht es in spätern Darstellungen, daß man vor lauter Umhüllung den Kern nicht mehr recht erkennt, und doch ist es gerade bei einem Philosophen wie F. von besonderm Werthe und für unsern speciellen Zweck unumgängliches Bedürfniß, seine Lehre in der scharfen Bestimmtheit, mit der sie in ihm entstand, seine Conception so, wie sie frisch in dem Geiste des Denkers aufblühte, sich zu vergegenwärtigen.

Des Seyns sich zu bemächtigen war seit lange, wenigstens seit Cartesius, wieder als die Hauptfrage an die Spitze aller Philosophie gestellt und auch von Kant so genommen worden. Wir haben uns im ersten Artikel darüber näher ausgesprochen, aber das müssen wir noch anerkennen, daß in der geraden Linie dieser Frage das System einer Wissenschaftslehr liegt. Zugleich hatte Kant darauf aufmerksam gemacht, welche Stellung bei der Frage nach dem Seyn der Fragende, das Subject einnehme. Seyn ist nur für ein Denken, die Frage nach dem Seyn hat nur einen Sinn für das Denken: ich denke Etwas. Ist auch das Ich nur das Concomitirende, so verschwindet doch mit dem Ich auch das Seyn. Das Seyn ist nur, sofern es für Jemand da ist. Dies wird man wohl als das Mindeste annehmen dürfen, wovon die kantische Kritik ausging und was sie feststellte. Als das Mindeste, denn Kant will auch noch mehr, sofern die Form des Seyenden überhaupt subjectivisch

bestimmt wird. Allein davon sehen wir ab, wenn es uns nur darum zu thun ist, zu erkennen, wie F. dazu geführt wird, sich in der Weise auf das Ich einzulassen, wie er gethan hat. Kant hatte als die beiden Gränzpfähle, innerhalb deren sich seine Speculation bewegte, das Ansich und das Ich stehen lassen; und auf die Ueberwindung dieses Dualismus auszugehen, dies war der Fortschritt, den F. als seine Aufgabe erkannte. Entweder die Philosophie mußte aus einem Princip hervorgehen, oder es gab keine. Wie er denn selbst in einem Brief an Reinhold sagt: ich habe nichts weiter zu thun gehabt, als Kant's Entdeckung, der offenbar auf die Subjectivität hindeutet, und die Ihrige (daß alle Forschung von Einem Grundsatze ausgehen müsse) zu verbinden.

Hatte Kant nach dem Grund aller Erfahrung gefragt und diesen in den Formen und Operationen des Denkens gefunden, so faßt nun F. diese letztern zusammen in dem Ich. Das Seyn ist nur, sofern es für Jemand da ist. Erfahrung giebt es nur für das Ich, wenn ein Seyendes ist, so erweist es sich als solches für ein Ich und im Ich. So wird man also von allem Seyenden auf das Ich zurückgeführt und das Ich ist das Princip aller Erfahrung und damit alles Seyenden. Es kommt jetzt nur darauf an, wie es als solches erwiesen werden kann.

Es sind drei Hauptsätze, in welchen F. seine ganze Ausführung befaßt. Erster Satz (Thesis): das Ich setzt sich. Er fragt im Eingang zum System der Sittenlehre (S. 9): was heißt: ich finde mich? Und darauf antwortet er: Denke dir zuvörderst einen Gegenstand z. B. die Wand vor dir rc. Du nimmst ohne Zweifel zu diesem Denken ein Denkendes an, dieses Denkende bist du selbst. Der gedachte Gegenstand aber soll nicht das Denkende selbst, nicht identisch mit ihm, sondern etwas demselben Entgegengesetztes seyn, welches Entgegensetzens in diesem Denken du dir gleichfalls unmittelbar bewußt bist. — Jetzt denke dich. So gewiß du dies thust, setzest du das Denkende und das Gedachte in diesem Denken nicht wie vorher entgegen; es soll beides nicht zweierlei, sondern eins und dasselbe

seyn, wenn du dir unmittelbar bewußt bist. Der Begriff Ich also wird gedacht, wenn das Denkende und das Gedachte im Denken als dasselbe genommen wird und umgekehrt, was in einem solchen Denken entsteht, ist der Begriff des Ich." Hiermit ist, sehen wir recht, nichts andres, als der Vorgang der Reflexion in aller Kürze beschrieben. Es wird begonnen mit dem Setzen (Erkennen) eines Objects überhaupt (der Wand), und dann dahin fortgeschritten, daß das Denkende sich selbst zum Object macht in seiner Handlung, in welcher es ein Object überhaupt (die Wand) gesetzt hat. Es ist der Gang der Entwicklung des Ichs, wie er bei K. Fischer aus verschiedenen Schriften Fichte's zusammengestellt wird als durch die Stufen der Empfindung, Anschauung 2c. hindurchgehend (S. 542 f.). Es wird derselbe aus der Erfahrung aufgenommen. Ueber diesen Act des Sichsetzens oder Sichfindens, des Selbstbewußtseyns, wird in der vorhin erwähnten Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre weiter folgender Aufschluß gegeben. Man muß sich vor allem vergegenwärtigen, daß das Selbstbewußtseyn nicht bloße Thatsache, sondern Thathandlung ist. Aus dem materialen Satze: Ich bin, entsteht durch Abstraction von seinem Gehalte der bloß formale und logische A = A (S. 20). Hiermit wird geurtheilt. Alles Urtheilen aber ist laut des empirischen Bewußtseyns ein Handeln des menschlichen Geistes (S. 7). Diesem Handeln liegt ein auf nichts höheres gegründetes Ich bin zu Grunde. Der reine Character der Thätigkeit an sich, abgesehen von den besondern empirischen Bedingungen desselben, ist also das Setzen des Ich durch sich selbst. Es ist der Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewußtseyns, daß vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sey (S. 4 f.). Mit der Formel A = A schreibt man sich das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen, jedoch alsbald mit der Einschränkung, daß damit nicht gesagt werden soll, daß A sey, sondern nur hypothetisch: wenn Es ist, so ist A. Hiermit ist also eine neue Aufgabe gestellt. F. sagt (Sittenl. S. 10): „es wird, wie man es sehr ausdrückend bezeichnet hat, dem Wahr-

nehmenden etwas gegeben." Ist also das Ich wirklich Princip, ist es absolutes Ich, so muß jenes „Gegeben" aufgehoben werden als auf einem Scheine beruhend.

Zu dem ersten Satze A = A tritt der zweite hinzu (Antithesis): — A nicht = A. Dem A als Objecte der Reflexion wird durch eine absolute Handlung entgegengesetzt — A. Dabei wird vorausgesetzt, daß das in beiden Handlungen handelnde und über beide urtheilende Ich das gleiche sey. Könnte dies in beiden Handlungen sich entgegengesetzt seyn, so würde — A seyn = A. Mithin ist auch der Uebergang vom Setzen zum Entgegensetzen nur durch die Identität des Ich möglich (Grdl. S. 17). Hiermit läge uns also der umgekehrte Gang vor von jenem ersten, wo bei der psychologischen Erörterung der Genesis des Ichs vom Setzen eines Objects überhaupt zu dem Setzen des Denkenden als Objects fortgeschritten wird. Hier geht nun der Fortschritt von dem Ich, das sich selbst gesetzt (gefunden) hat, zum Entgegensetzen eines Andern als Objects.

Nunmehr ist die Sache auf die Spitze gestellt. Es kommt alles darauf an, wie F. nachweist nicht nur, daß das Ich sich selbst setze, sondern auch, daß es das Gegentheil seiner, das Nicht-Ich setze. Nach dem Bisherigen sind das Ich sowohl als das Nicht-Ich Producte ursprünglicher Handlungen des Ich (Grdl. S. 23). Wir müssen demnach fragen: wie lassen A und — A, Seyn und Nicht-Seyn, Realität und Negation sich zusammendenken, ohne daß sie sich vernichten und aufheben. Es ist nicht zu erwarten, daß Jemand diese Frage anders beantworten werde als folgendermaßen: sie werden sich gegenseitig einschränken (Grdl. S. 24). Etwas einschränken heißt: die Realität desselben durch Negation nicht gänzlich, sondern nur zum Theil aufheben. Mithin liegt im Begriff der Schranke außer dem der Realität und der Negation noch der der Theilbarkeit. Ich sowohl als Nicht-Ich wird theilbar gesetzt. Das Ich ist im Ich nicht gesetzt, insofern d. i. nach denjenigen Theilen der Realität, mit welchen das Nicht-Ich gesetzt ist. Diesem Satze widerspricht der zweite nicht. Insofern das Nicht-

Ich gesetzt ist, muß auch das Ich gesetzt seyn, nämlich sie sind beide überhaupt als theilbar ihrer Realität nach gesetzt. In dem Bewußtseyn ist gesetzt das absolute Ich als untheilbar; das Ich hingegen, welchem das Nicht-Ich entgegengesetzt wird, als theilbar. Mithin ist das Ich, insofern ihm ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, selbst entgegengesetzt dem absoluten Ich (Grdl. S. 25—27). Dies der dritte Hauptsatz (Synthesis). Die Masse dessen, was unbedingt und schlechthin gewiß ist, ist nunmehr erschöpft: Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theibares Nicht-Ich entgegen. Wird von dem bestimmten Gehalte, dem Ich und Nicht-Ich, abstrahirt und die bloße Form der Vereinigung Entgegengesetzter durch den Begriff der Theilbarkeit übrig gelassen, so haben wir den logischen Satz des Grundes: A zum Theil = — A und umgekehrt. Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in Einem Merkmale = X gleich; und jedes Gleiche ist seinem Gleichen in einem Merkmale = X entgegengesetzt: ein solches Merkmal = X heißt der Grund, im ersten Fall der Beziehungs-, im zweiten der Unterscheidungs-Grund (Grdl. S. 28 u. 29). Die Handlung, da man in dem Verglichenen das Merkmal aufsucht, wodurch sie entgegengesetzt sind, heißt das antithetische Verfahren, gewöhnlich das analytische, welcher Ausdruck aber weniger bequem ist, theils weil er die Meinung übrig läßt, daß man etwa aus einem Begriffe etwas entwickeln könne, was man nicht erst durch eine Synthesis hineingelegt, theils weil durch die erste Benennung deutlicher bezeichnet wird, daß dieses Verfahren das Gegentheil des Synthetischen sey. Das synthetische Verfahren nämlich besteht darin, daß man in Entgegengesetzten dasjenige Merkmal aufsucht, worin sie gleich sind (Grdl. S. 31). Die berühmte Frage, welche Kant an die Spitze der Kritik der reinen Vernunft stellte: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? — ist jetzt auf die allgemeinste und befriedigendste Art beantwortet. Wir haben im dritten Grundsatze eine Synthesis zwischen dem entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vermittelst der gesetzten Theilbarkeit beider vorgenommen, über deren Möglichkeit

sich nicht weiter fragen, noch ein Grund derselben anführen läßt, sie ist schlechthin möglich, man ist zu ihr ohne allen weitern Grund befugt. Alle übrigen Synthesen, welche gültig seyn sollen, müssen in dieser liegen; sie müssen zugleich in und mit ihr vorgenommen worden seyn: und so, wie dies bewiesen wird, wird der überzeugendste Beweis geliefert, daß sie gültig sind, wie jene (Grdl. S. 33).

Hiermit haben wir die Grundlage der F.'schen Lehre, wie sie von ihm in der schärfsten Kürze gegeben wird, uns vergegenwärtigt. Die ganze Ausführung bewegt sich durch die drei Hauptsätze der Thesis, Antithesis und Synthesis hindurch. Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich. Also das Ich soll nicht bestimmen, sondern es soll bestimmt werden. Das Nicht-Ich bestimmt (thätig) das Ich (welches insofern leidend ist. Vgl. K. Fischer a. a. O. S. 506 u. 512). Das Ich setzt sich als bestimmt, durch absolute Thätigkeit. Alle Thätigkeit muß vom Ich ausgehen. Das Ich hat sich selbst, es hat das Nicht-Ich, es hat beide in der Quantität gesetzt. Aber Ich setzt sich als bestimmt, heißt offenbar soviel als, das Ich bestimmt sich (Grdl. S. 52). Alles Uebrige, was F. nun noch hinzufügt, erscheint nur als eine Folge und weitere Ausführung dieser fundamentalen Sätze. Von dem Ich wird ausgegangen. Das Ich setzt sich oder findet sich und findet sich in der Einheit mit dem Nicht-Ich. Eben indem es sich selbst entgegensetzt. So ist es absolut, das Nicht-Ich, das es setzt, ist seine eigne That. Die Schranke, die ihm gegenübersteht, ist von ihm selbst gegenübergestellt, und das, was es leidet, leidet es durch sich selbst, seine Negation ist seine Realisirung und seine Realisirung seine Negation. Diese ganze Auseinandersetzung läßt an Bestimmtheit, an Entschiedenheit nichts zu wünschen übrig. Es ist die Frage, wie K. Fischer es kurz zusammenfaßt (S. 572 f.): Wie kann das absolute Ich Ursache des Nicht-Ich seyn? Darauf wird geantwortet: wenn das Ich überhaupt entgegensetzt, so kann das Product dieser seiner Thätigkeit nur ein ihm Entge-

gengesetztes seyn d. i. ein Nicht-Ich. Das entgegensetzende Ich ist offenbar die Ursache des Nicht-Ich.

Versuchen wir es nun, diesen philosophischen Gang Fichte's zu würdigen, so würde nicht in Abrede zu ziehen seyn, daß er durch seine Doppel-Thesis der ganzen nachfolgenden Philosophie den Character des Subjectivismus aufgedrückt hat, den Kant erst mit halbem Muthe aufstellte. Oder besser ausgedrückt, sofern auch dies als Verdienst bezeichnet werden soll: er hat die Philosophie zum klaren Bewußtseyn ihres Subjectivismus gebracht. Hierbei wird schon das anzuerkennen seyn, daß er den kantischen Ausgangspunkt der Philosophie festhielt und noch mit größerer Schärfe feststellte, als dies von Kant selbst geschehen war. Vom Subject ging Kant aus und setzte sich damit all der Philosophie entgegen, die in harmloser Weise die logischen Demonstrationen für objective Realitäten genommen hatte und deren Verfahren er als dogmatisches bezeichnete. Nicht alle Nachfolger Kant's waren mit dem, was er erworben hatte, auf gleich haushälterische Weise umgegangen. Als einen wahren Fortschritt muß man es ferner anerkennen, daß F. tiefer in die Natur des Ich eingedrungen ist, daß er dasselbe als Subject-Object faßte und daraus die einzelnen Denkformen ableitete, welche Kant ohne weitere Ableitung, so zu sagen aus der philosophischen Tradition überkommen hatte. Dieses Subject-Object mag wohl der eigenthümlichste und wohl auch der folgenreichste Begriff der F.'schen Philosophie seyn. Damit wurde endlich drittens nicht nur der irrationale Rest, welchen die kantische Kritik in ihrem Ansich übrig gelassen hatte, beseitigt, sondern auch der neue Dualismus, den Kant recht ausdrücklich in der Theilung der theoretischen und praktischen Vernunft aufgestellt hatte, aufgehoben. Indem das Ich sich unmittelbar praktisch findet, sich selbst bestimmt, leistet F. wirklich, was er sich klar vorgesetzt hatte, nämlich die ganze Philosophie aus Einem Princip abzuleiten. Diese Vermehrung des philosophischen Haus-Schatzes, die man F. unleugbar zu danken hat, und die noch durch die scharfe, bündige Folgerichtigkeit seiner Sätze

bedeutend erhöht wird, sollte man nicht verschleudern oder sich verkümmern lassen. Die nachfolgende Philosophie verfiel mehrfach in den einen oder andern Fehler, indem sie allzu eifersüchtig darauf war, original zu seyn.

Gerade wenn man sich bemüht, F. vollständig zu würdigen, wird sich am besten zeigen, wie man weiter fortzuarbeiten hat. Hatte Kant, wie wir schon erwähnt haben, die Kritik ohne Abschluß gelassen, so schloß F. im Gegentheil zu schnell ab. Mit dem Ich hat er begonnen, und über dasselbe kommt er nicht hinaus, und selbst als er später im Gefühle des Ungenügens Umänderungen vorzunehmen suchte, brachte er wohl nach unserm Ermessen fremdartige Vermehrung hinzu, — aber doch ohne das Wesen seiner Philosophie, die im Ich ein für allemal ihr Hypomochlion hatte, umwandeln zu können. F. fragt nach dem Anfang alles Philosophirens, und auch daß er diese Frage mit allem Ernste aufgeworfen, muß ihm zum Vorzug angerechnet werden im Gegensatz zu solchen, welche gleichsam mit beiden Füßen in die Speculation hineinspringen. Es ist das Eigenthümliche der Philosophie, wenn wir sie mit andern Wissenschaften vergleichen, daß sie in diesem Ausgangspunct unsicher ist, während alle empirischen Disciplinen ein für allemal ein Gegebenes haben, von dem sie ausgehen, das sie behandeln müssen. Versäumt man deshalb auch bei der Philosophie die Frage nach dem Anfang, so stellt man sie damit allzusehr in eine Reihe mit den empirischen Wissenschaften, und dies pflegt sich zu rächen; es entscheidet regelmäßig über das Schicksal der Philosophie.

F. fragt nach dem Anfang und antwortet: der Ausgangspunkt alles Philosophirens ist das Ich. Er behauptet ausdrücklich: das Ich kann nicht weiter erklärt werden (Sittenl. S. 27. 57). F. sagt weiter: das Ich findet sich, es setzt sich. Auch darin wird ihm beizustimmen seyn. Es ist das die eigenthümliche Bewegung des Ichs, zu handeln, nicht Thatsache, sondern Thathandlung zu seyn, wie F. es ausdrückt. Aber sehen wir uns den Satz etwas näher an, so werden wir doch bei aller

Wahrheit seines Inhalts unser Bedenken über seine Form nicht zu bewältigen vermögen. Bei genauer Erwägung öffnet sich eine Kluft zwischen Subject und Prädicat des Urtheils, und es kommt alles darauf an, daß man sich dieselbe nicht verbirgt. Das Ich ist Subject, wir haben es also, es ist, und — das Prädicat sagt aus, daß es nicht sey, sondern daß es sich setze. In diesem Prädicat wird das Subject aufgehoben, es schließt die Negation in sich: es setzt sich, also ist es nicht. Wie kann man aber sagen, es schließe das Urtheil eine Wahrheit in sich, wenn doch Subject und Prädicat so geartet sind, daß sie sich abstoßen und die Einheit des Urtheils sprengen? F. giebt uns selbst den Fingerzeig, sofern er sagt, daß in der Formel A = A nicht darüber entschieden werden soll, ob A sey, nichts über sein Seyn ausgesagt werde, sondern nur hypothetisch: wenn es ist, so ist es, oder wie wir jetzt, indem wir an die Stelle des ersten A das Ich bringen, sagen: wenn das Ich ist, so setzt es sich. Wollte das: wenn A ist, so ist es, auf den ersten Anblick fast als eine tautologische Albernheit erscheinen, so enthüllt sich uns doch bei der eingehenden Analyse der tiefere Inhalt. Hat man einmal das Verhältniß von Subject und Prädicat erkannt, dann läßt sich auch das hypothetische Urtheil ganz gut in ein kategorisches umwandeln; das seyende Ich setzt sich. Damit ist aber etwas ganz andres gesagt als mit dem: das Ich setzt sich schlechthin (absolut). Jetzt ist der Schein eines ursprünglich synthetischen Urtheils verschwunden, eine Synthese, die, indem sie vollzogen wird, sich selbst aufhebt, sich als Widerspruch setzt, d. h. sich als Urtheil vernichtet: wenn das Ich sich setzt, so ist es nicht, und wenn es ist, so setzt es sich nicht. Es zeigt sich, daß verzichtet werden muß auf die Behauptung, das Ich könne nicht weiter erklärt werden. Wir sind, indem wir mit dem Ich beginnen, nicht bei dem angelangt, welches nicht mehr weiter zu erklären wäre. Wir nehmen an, wir setzen voraus, es ist eine Voraussetzung, die wir, die unser Denken macht, daß das Ich sey, und dieses so vorausgesetzte Ich setzt sich. Wir beginnen mit dem Selbstbewußtseyn, während

wir offenbar uns der Frage nicht überheben dürfen, wie es denn zu dem Selbstbewußtseyn komme. Mit dem Satz: das Ich setzt sich, das Ich findet sich, haben wir also nichts weniger als ein Axiom oder ein Princip, sondern einen Erfahrungs-Satz und ein Problem. Ob etwa mit diesem Problem eine Wandlung könnte vorgenommen werden, das muß erst die weitere Untersuchung ergeben.

Suchen wir uns vor allem deutlich zu machen, was wir in dem so modificirten Satz: das seyende oder das vorausgesetzte Ich setzt sich, besitzen. Es ist die unendliche Reflexibilität des Denkens, die in dem Satze ausgedrückt wird. Das Ich setzt zunächst sich, sofern es sich eine Bestimmung giebt, sofern es Thathandlung und nicht Thatsache ist: ich lese, ich schreibe, ich singe, ich laufe, ich spiele ꝛc. Darin aber, daß es dies kann, daß es urtheilen kann, ist auch weiter eingeschlossen, daß es nicht nur das Prädicat zu wechseln vermag, wie in den angeführten Beispielen der Fall ist, sondern auch das Subject, wie dies auch F. ausdrücklich erklärt. Ja, wir werden sogar durch die Beobachtung noch einen Schritt weiter geführt zu der Erkenntniß, daß ganz regelmäßig viel früher an die Stelle des Subjects Ich ein andres gesetzt wird, z. B. der Vogel singt, der Hund läuft ꝛc., aber allerdings ist hinter jedem solch anderm Subject doch das Subject Ich verborgen. Ich bin es, der urtheilt, daß der Vogel singt ꝛc. Die Reflexibilität geht nämlich andrerseits auch so weit, daß jeder Denkact, jedes Urtheil selbst wieder zum Gegenstand eines Urtheils gemacht werden kann, und auch darauf macht F. aufmerksam, wenn er zeigt, wie von der Anschauung der Wand allmälig (und es wird dies immer durch verschiedene Stufen hindurchgehen, z. B. mein Kopf stößt sich an diese Wand, mich schmerzt es, daß mein Kopf angestoßen hat, ich bin es, der sich gestoßen hat ꝛc.) — allmälig wird aufgestiegen werden können bis dahin, daß Subject und Prädicat völlig gleich, identisch sind. Vor jedem Denkact kann sich das Denken so zurückziehen, daß es ihn selbst wieder zum Object eines neuen Denkacts macht, bis man zu

dem A = A, gleich: Ich bin Ich, Ich bin, gelangt ist. Dadurch nun, daß hinter jedem Subject eines beliebigen Urtheils der urtheilen Könnende, das Ich verborgen liegt, daß, wie Kant es ausgedrückt hat, das Ich alle unsre Urtheile begleitet, dadurch bekommt allerdings dieses Subject „Ich" eine gewisse bevorzugte Stellung, und es läßt sich wohl nichts dagegen einwenden, wenn man in diesem Sinn, aber auch nur in diesem von dem Ich als dem absoluten Subject reden will. Immer unter der Voraussetzung: wenn es ist rc. Auf diese Weise meinen wir es uns erklären zu müssen, wie F. zur Annahme des Ichs als des absoluten Princips kommen konnte.

Zufolge dieser ganzen Erörterung, mit der wir uns nach dem Gesagten noch mehrfach mit F. im Einverständniß befinden, werden wir es doch für geboten erachten, anders zu beginnen, nicht mit einem einzelnen Product der Thätigkeit, dem Ich, sondern mit der Thätigkeit selbst. Wir könnten, wenn wir nicht auf die Thätigkeit zurückgehen wollten, nichts andres darin sehen, als einen Eigensinn der Empirie, eine unvollendete Psychologie, welche sich weigert, über einen gewissen Punct hinaus, den sie willkürlich als den ersten annimmt, die Analyse zu vollenden. Es hilft nicht zu sagen: wir beginnen mit der Thathandlung des Selbstbewußtseyns, nicht mit der Thatsache; denn entweder ist mit jener Thathandlung, wie wir gesehen haben, ein Widerspruch gesetzt, oder wir stehen mit ihr nicht an dem Ersten, nicht an dem Anfange, sondern an einer Voraussetzung, die noch einen weitern Rückgang möglich und darum nothwendig macht. Insofern haben diejenigen, welche, ohne F. zu nennen, doch offenbar seinen Anfang theilten, und von den Thatsachen des Bewußtseyns ausgehen zu wollen erklärten, unverhüllter gesprochen, aber auch freilich das ganz Willkürliche dieses Ausgangspunkts enthüllt. Und was wurde nicht schon alles als Thatsache des Bewußtseyns ausgegeben! Die Vorsicht gebietet also, mit Nichts zu beginnen als mit dem, was nicht geleugnet werden kann, ohne es auch im Leugnen zu setzen, und dieses ist nichts andres, als das Denken,

unter welchem Ausdruck wir zunächst ganz allgemein alle Geistes-Thätigkeit zusammenfassen und sie im Gegensatz zur körperlichen Bewegung bezeichnen. Auch etwas zu leugnen, zu negiren, geschieht nur durch einen Denkact. Wollte ich aussprechen, setzen: es giebt kein Denken, so könnte dies nicht anders geschehen als durch das Denken selbst. So erscheint also das Denken als diejenige Thätigkeit, welche nicht widersprochen werden kann, und die selbst jeder Widerspruch setzt. Es ist das Denken, mit dem begonnen werden muß, wenn überhaupt begonnen werden soll, es ist das Seyn des Denkens, mit welchem als mit etwas so festem begonnen werden kann, daß selbst der Widerspruch es bestätigt. Beginnen wir also mit diesem, so sind wir gewiß, mit dem zu beginnen, hinter welches nicht weiter zurückgegangen werden kann. Haben wir diesen festen Ausgangspunkt, so soll aber auch dieser als solcher keine andere Eigenschaft haben als die der Hypothese: wenn das Denken ist, was folgt? Die Vorsicht gebietet, nicht apodiktisch zu beginnen mit einer Thesis, sondern mit einer Hypothesis gemäß der Erwägung selbst, die uns zu diesem Anfang führte. Denn es war die Erwägung, daß ebensowohl der Widerspruch gesetzt werden kann, d. h. eine Bewegung begonnen werden kann, die, indem sie sich vollzieht, sich vernichtet, als daß durch das Denken etwas gesetzt werden kann, d. h. eine Bewegung beginnt, deren Ergebniß eine Bejahung ist. Nur um diese letztere kann es bei dem Anfange überhaupt zu thun seyn, und nur eine kranke Philosophie kann eine Bewegung beginnen wollen um zu keinem Ergebniß zu gelangen, das Denken beginnen, um Nichts zu denken, um sich zu vernichten. Im Gegensatz zu solcher Paradoxie erkennt F. in seinem Princip, in dem absoluten Ich, ein unendliches Streben (bei K. Fischer a. a. O. S. 576 f.).

F. ist von dem Ich ausgegangen als dem principiellen festen Punkte, hat sich aber im ersten Anlauf schon darin widersprochen, daß er den Satz aufstellt: Das Ich setzt sich. Es ist also nicht fest und es ist auch nicht Princip, sofern es ist Resultat der Bewegung des Setzens. Wir haben behauptet

und dies darzulegen gesucht, daß F. nicht weit genug zurückgegangen sey, und wir meinten bis zur Bewegung des Setzens, des Denkens, als zu dem Präcedens dessen, mit dem F. beginnt, zurückgehen zu müssen. Oder noch genauer ausgedrückt: wir haben es bei der Thätigkeit gelassen, welche auch bei F. das Erste ist, und wir haben uns gehütet, das schon im Subject des Satzes, des Setzens, vorauszunehmen, was erst aus ihm nach F.'s eigner Ansicht resultiren soll. Wird man uns einwenden wollen, daß wir mit dieser Bewegung des Denkens, zu der wir als zu dem Proteron des Ichs aufsteigen zu müssen meinten, noch viel weniger ein Princip haben, eine in der Luft schwebende Bewegung, ein Thun ohne einen Thäter, so müssen wir uns dies allerdings gefallen lassen, behaupten aber auch gar nicht ein Princip zu haben, sondern sind uns bewußt etwas vorauszusetzen, eine Hypothese, aber kein Princip, einen Anfang, aber wiederum kein Princip. Es giebt ja auch in der Welt so manches Thun, bei welchem man nicht alsbald den Thäter entdeckt. Und daß wir so anfangen dürfen, so anfangen müssen, das haben wir dargelegt.

Bedenklicher könnten zwei andere Einwürfe erscheinen, die sich möglicher Weise erheben, nämlich a) daß wir ja doch auch mit einem Seyenden, nämlich mit dem Seyn des Denkens beginnen, daß wir also unter dasselbe Urtheil fallen, wie F., indem wir nur den Namen dessen wechseln, was vorausgesetzt werden soll, bei F. das Ich, bei uns das Denken. Hierzu kommt, b) daß wir auch subjectiv beginnen, wie F., und also auch dem Subjectivismus zu unterliegen Gefahr laufen, wie er. Allein

ad a) allerdings wird, indem man mit dem Denken beginnt mit Etwas begonnen und nicht mit Nichts, allein wir nehmen ausdrücklich das, womit wir beginnen, nur als Voraussetzung, als Hypothesis und nicht als Thesis, und wir setzen dasjenige voraus, was nicht geleugnet werden kann ohne es zu setzen. Was aber

ad b) den zweiten Einwurf betrifft, so müssen wir gegen ihn

geradezu als uns nicht treffend Protest einlegen. Wir gehen ebensowenig von einem subjectiv als objectiv Seyenden aus, sondern von einer in Betreff dieses Gegensatzes völlig indifferenten Bewegung. Subject ist nicht ohne Object, wie gerade F. gezeigt hat, und wir haben für den Anfang ebensowenig ein Object, ein Etwas, das gesetzt wird und ist, als ein Subject, das setzt. Wir haben nur die Bewegung für sich. Wer denkt, wer setzt, wissen wir noch nicht, und darin unterscheiden wir uns eben von F. Er will schon gleich zu Anfang wissen, wer denkt, wer setzt, und nicht nur dies, er weiß auch, was gedacht, was gesetzt wird. Das Ich setzt und es setzt sich und zugleich das Gegentheil seiner, das Nicht-Ich. Dies scheint uns etwas zu rasch verfahren, und wir glauben dargethan zu haben, wie dieser Anfang ebenso wenig, wie das Ende, haltbar ist.

Wir beginnen einzig mit dem Denken, mit dem Setzen, und fragen nun: was folgt? F. sagt: das Ich als Subject-Object, und hiermit kommen wir zum zweiten Satz, den wir mit F. gemein haben, zur Antithesis. So einfach dieser Gedanke des Subject-Objects ist, so sind doch nicht die einfachsten Wahrheiten diejenigen, welche am leichtesten und frühesten ausgesprochen werden. Sie reizen die Reflexion zu wenig, und diese geht deßhalb darüber weg. Es gehört ein feinerer Sinn, ein schärferer Blick dazu, um sie zu beachten, und aus diesem Grunde ist es gewiß Fichte als ein besonderes Verdienst anzurechnen, daß er diesen Griff gethan, diesen Fund gemacht hat. Es ist ein Columbus-Ei seiner Philosophie. Das Selbstbewußtseyn, das Ich, ist Subject-Object d. h., wenn wir uns die Formel näher erklären: das Subject ist dasselbe wie das Prädicat im Urtheil, es ist nicht etwas in irgend einer Beziehung, sey es quantitativ oder qualitativ, von dem Subject Verschiedenes. Aber doch, sofern Subject und Object in ein Urtheil gefaßt werden, sind sie getheilt, und ihre Theilung wird durch das Urtheil aufgehoben zur Einheit. Sie werden, sofern sie getheilt sind, eins, und sofern sie eins sind, theilen sie sich,

um sich in ihrer Einheit zu erfassen. Das Subject ist nicht ohne das Object, und das Object nicht ohne das Subject. Es würde kein Object geben ohne ein Subject, und es würde kein Subject geben ohne ein Object, so meint es F., und es sind also auch in ihrem Werthe Subject und Object einander gleich. Das Subject kommt in dem Prädicat nicht zu einem Andern und wird nicht zu einem Andern, denn sonst könnte das Resultat des Urtheilens nicht die Einheit seyn. Es kommt das Subject in dem Prädicat (Object) zu sich selbst, es wird Selbst. Beide Momente des Urtheils befinden sich, wenn es erlaubt ist eine Analogie aus der Physik herbeizuziehen, in einem polaren Verhältniß. Der eine Pol besteht nicht ohne den andern, und das Resultat ihrer Beziehung, das Ich, besteht nicht, sobald eines dieser Momente fehlt.

So weit wären wir wohl im vollen Einverständniß mit Fichte. Aber nun die Frage, welche diesen zweiten F.'schen Hauptsatz, die Antithesis, betrifft: verfährt F. wirklich gemäß diesen Erörterungen? Wir meinen nicht. Er giebt dem einen Moment, dem subjectiven, das Uebergewicht über das andere, das objective. Das Subject setzt das Object. Dies ist darum auch der zweite Punct, bei welchem wir die Zustimmung verweigern, bei welchem F. nach unserm Ermessen einer Umbildung bedarf. War der erste, daß er das Ich schon fertig voraussnimmt, ehe es sich setzt und um sich zu setzen, so ist allerdings damit schon das zweite gegeben, daß das Subject nicht dem Object gleich ist, sondern einen offenbaren Vorzug erhält. Hier bietet sich eine Alternative dar: entweder ist das Object wirklich nur Moment, das durch das Subject gesetzt wird, — und dann ist es nicht gleich dem Subject, dann findet das Subject sich nicht in dem Object; oder das Object ist gleich dem Subject, dann setzt dieses auch das Object nicht, dann ist das letztere dasselbe, was das erstere. F. scheint den erstern Fall anzunehmen, wenn er ausspricht: das Subject setzt das Object überhaupt, aber der unvermeidliche Widerspruch, in den er sich dadurch verwickelt, tritt auch alsbald ganz unverhüllt hervor,

sofern das Object, das durch das Subject (Ich) gesetzt wird, nicht bloß das Ich ist, sondern auch das Nicht-Ich. Dieses Setzen des Subjects, indem es das Nicht-Ich setzt, ist also ein Setzen des Gegentheils seiner, es ist ein Vernichten seiner selbst. Hier wird nun die Verwicklung größer. Die Aufgabe ist völlig verändert und die Unmöglichkeit der Lösung geoffenbart. Haben wir schon darin, daß das Ich sich setzen soll, eine Ungleichheit des Subjects und Objects finden müssen, vermöge welcher das Subject nicht sich im Object setzt, sondern etwas vom Subject Verschiedenes, so wird diese Ungleichheit nun zum Widerspruch gesteigert, indem das Ich das Nicht-Ich setzen soll. Ganz richtig hat F. erkannt, daß mit dem: das Ich setzt sich, nicht alles gethan sey, sondern daß noch ein zweiter Act hinzukommen müsse, aber diese beiden zu verschmelzen will nicht gelingen. Daß wir F. nicht auf diese Weise entstellen und erst einen Widerspruch bilden wo er nicht ist, dafür mag die Auffassung K. Fischer's angeführt werden, der es kurz so ausdrückt (S. 502): Das Ich setzt sich und sein Gegentheil. Das Setzen des Ichs wäre also in das Setzen des Nicht Ichs verschlungen und umgekehrt: dieses wäre von jenem eingeschlossen. Aber wenn das Ich sich gefunden hat, warum dann zu einem Nicht-Ich übergehen? Wenn A = A, so ist freilich A nicht = — A, aber eben weil A nicht = — A ist, darum kann auch A nicht A und zugleich — A setzen, und wenn A in A sich findet, so ist ja seine Bewegung, sein „Streben" mit dem zweiten A am Ziel, und es liegt in dem Urtheil selbst gar kein Interesse, zu einem — A weiter zu gehen. Ist dieses Interesse da, dann muß es jedenfalls anderswoher kommen, dann aus der Erfahrung, die ein Nicht-Ich aufweist, genommen seyn, dann ist das Interesse jedenfalls nicht aus dem, was das Princip seyn soll, aus dem Ich erzeugt. Das Ich ist nicht Princip für das Interesse das Nicht-Ich zu setzen. Die Einheit des Princips, um welche, wie wir gesehen haben, F. und mit voller Klarheit sich bemühte, ist gebrochen. Es zeigt sich die Kluft, die auf dem Wege von dem Ich zum Nicht-Ich sich aufthut und deren

wir schon früher gedachten, nun auch von der andern Seite, von der Seite des Prädicats im Urtheil.

So ist darum ohne allen Zweifel im Sinne F.'s der andere Fall anzunehmen: das Nicht-Ich ist nothwendiges, wesentliches Moment für das Ich, ist darum das Object in dem Subject-Object. Wird damit die Kluft zwischen dem Ich und Nicht-Ich auch nicht überbrückt, sofern eben das Nicht-Ich als Object nicht gleich dem Ich als Subject ist, so wird doch das erstere in nothwendigen Zusammenhang gebracht mit dem letztern. Ein Object = Nicht-Ich ist wesentlich für das Subject = Ich. Darauf geht nun F. aus, darauf verwendet er allen Scharfsinn, zu beweisen, daß das Nicht-Ich wesentliches Moment des Ichs sey. Das Gegentheil des Ichs (Nicht-Ich) ist kein Ding an sich, nichts außer dem Ich Vorhandenes. Die Grenze des Ichs ist absolut, sie ist unübersteiglich; was gesetzt ist, kann nur durch das Ich und nur in ihm gesetzt seyn. Daher muß der Satz näher dahin bestimmt werden: das Ich setzt im Ich das Nicht-Ich (K. Fischer S. 502). Wir müssen aber wiederholen, daß, wenn das Ich das Nicht-Ich setzt, das Ich vor dem Nicht-Ich schon da ist und ohne das Nicht-Ich besteht, also das Nicht-Ich zu dem Seyn des Ichs als dessen Moment nicht nothwendig seyn kann. Hiermit enthüllt sich weiter eine Amphibolie des Begriffs Nicht-Ich. Das Nicht-Ich soll offenbar beides seyn, eines Theils das Object überhaupt, die gegenständliche Welt, und als solche sucht F. sie als Erzeugniß des Ichs zu erklären. Zugleich soll es aber auch das objective Moment im Subject-Object seyn, dasjenige, wodurch das Ich erst constituir wird. Beide Functionen zugleich vermag es aber nicht in sich zu vereinigen, und wir stoßen hier auf dieselbe Incongruenz bei dem Prädicate im Urtheil, die uns beim Subjecte begegnet ist. Wie bei dem letztern das Ich zugleich seyn und nicht seyn, d. h. sich setzen, also werden sollte, so soll bei jenem, dem Prädicate, das vereinigt werden, wodurch das Ich zu sich kommt und dasjenige, wodurch es sich dem Ich entgegensetzt, wodurch es Nicht-Ich ist. F. sucht, um den

Widerspruch, der hier gebildet wird, zu entfernen, durch die Kategorie des Quantums zu helfen, indem er eine Theilung im Prädicat eintreten läßt. Aber wie ist es möglich, daß hierdurch die Incongruenz nicht noch verschärft werde? Das Ich, die gediegene Einheit, soll nun gespalten werden, soll unter die Kategorie der Ausdehnung fallen, so daß ein Stück von ihm hinweggenommen wird und der Rest dennoch Ich bleibt. Das A soll also theils = A theils — A seyn, und erweist sich damit in der That als nicht gleich dem ersten A. Hierzu kommt aber, was nicht übersehen werden darf, daß für's dritte in dem Nicht-Ich eine bloße Negation vorliegt, daß aber dasjenige, was nicht das Ich ist, keineswegs in der bloßen Verneinung sich erschöpft (kein bloßes οὐκ ὄν), sondern eine sehr positive Eigenschaft hat (μὴ ὄν). Es ist dasjenige nicht, was das Ich ist, es ist aber etwas Andres. Dieses Andre ist aber nicht in der einfachen Verneinung des Ichs gegeben, denn das Ich kann nicht das Andere seiner in sich setzen, ohne sein Wesen als solches zu ändern und selbst vernichtet zu werden als das, was es ist. Es läßt sich zwar im Allgemeinen ohne Widerspruch wohl denken, daß das Ich etwas positiv Andres außer sich setze, aber dies wäre ein völlig neuer Act, ganz verschieden von dem, der gemeint ist, wenn man sagt, daß das Ich Subject-Object sey und sich als solches setze; denn in diesem neuen Act wäre das Object eben nicht gleich dem Subject, und darum würden wir mit diesem neuen Act auf ein ganz neues Gebiet geführt und er bedürfte einer ganz neuen Begründung. F. spricht von der Einbildung, durch welche dieses positive Nicht-Ich erzeugt werde (K. Fischer S. 532 ff.), und wir hätten hiermit zwar einen Namen für das, was wir bedürfen, den Namen einer Thätigkeit, aber noch im Geringsten nicht erklärt, wie durch diese in dem Ich (das nur sich selbst gleich ist) ein Nicht-Ich positiv gesetzt werde. F. giebt sich zwar viele Mühe, um ein Object aus dem Subject erzeugen zu lassen, aber es dürfte ihm doch schwer werden begreiflich zu machen, wie dies geschehe ohne das Ich als Subject-Object, bei dem ein für allemal

verharrt werden muß, zu schädigen, wie das Subject ein Leiden in sich setze und dieses Leiden auf das Object als Realgrund beziehe.

Verhält es sich aber so mit der Antithesis, so scheint daraus unmittelbar zu folgen, was hier gleich angefügt werden kann, daß auch der dritte Act, der der Synthesis, nicht zu vollziehen ist. Wenn es an einem Gegensatz, an einem positiven Nicht-Ich mangelt, so kann natürlich auch von einer Beziehung und noch weiter von einer Wechselbeziehung nicht die Rede seyn. Was insbesondere die letztere anbelangt, so wird dadurch in das Object oder das Nicht-Ich eine Thätigkeit verlegt und in das Ich ein Leiden, welches beides nicht möglich ist, wenn das Ich schlechthin (absolut) setzt und zwar schlechthin nur sich setzt. F. nimmt zwar, wie schon gesagt, beides an, daß in dem Ich ein Leiden, in dem Nicht-Ich ein Thun sey, und er erkennt damit an, daß beide Bestimmungen für ein Nicht-Ich nothwendig seyen (Grdl. S. 131 f.; K. Fischer S. 51 ff.), aber daß dasjenige, was er zu dem Erweise vorbringt, dazu nicht ausreicht, dürfte sich klar gezeigt haben.

Was sonach gegen alle die drei grundlegenden Sätze F.'s eingewendet werden muß, läßt sich kurz so zusammenfassen: a) das Ich, das sich als Subject-Object setzen soll, wird vielmehr vorausgesetzt, also mit einer petitio principii begonnen. Das schon vorhandene Ich setzt das Object. b) In dem Ich, das Subject-Object seyn soll, ist das Object nicht gleich dem Subject, so daß es also nicht zu einem Subject-Object kommen kann. c) Mit dem Nicht-Ich wird etwas dem Ich Fremdes, ihm Entgegengesetztes hinzugenommen. Damit wird aber auch die Synthese unmöglich gemacht, indem nicht nur das Object dem Subject nicht gleich ist, sondern indem durch das Subject (Ich) das Object (Nicht-Ich) in dem Subject gesetzt werden soll, wird die Natur des Ichs, nämlich die des absoluten Setzens, gänzlich verändert und durch Einfügung eines Leidens in's Gegentheil verwandelt.

Indessen sollte doch jene doppelte Anerkenntniß F.'s, daß

in dem Ich ein Leiden seyn müsse und in dem Nicht-Ich ein Thun, uns weiter führen, uns zu einem Fingerzeig werden für den Weg, den wir einzuschlagen haben. F. erkennt unzweifelhaft, daß ohne eine Positivität und sogar ohne eine Thätigkeit des Nicht-Ichs im letzten Grunde auch das Ich unmöglich wäre. Aber er schließt nun: das Ich ist Princip aller Realität, dem Nicht-Ich kommt auch Realität zu, also kann auch das Nicht-Ich seine Realität nur haben durch das Ich. Dieser Schluß unterliegt aber nach allem Bisherigen mehrfacher Anfechtung, und vor allem müssen wir uns gegen den Obersatz verwahren als die gedachte petitio principii, in welche sich F. selbst verwickelt, sofern er einerseits durch das Ich das Nicht-Ich setzt, andrerseits dasselbe in dem Ich als Subject-Object schon enthalten annimmt. Dies nöthigt uns noch einmal auf den zweiten Satz, die Antithesis zurückzugehen. Daß es zu dieser Antithesis kommen muß, darin ist mit F. übereinzustimmen, aber der Gang, den wir allein nehmen können, ist ein etwas veränderter. Wir beginnen vor allem nicht mit dem Ich, sondern mit dem Denken, wie wir dies im ersten Artikel gerechtfertigt haben, und das Denken denkt Etwas, oder um auch hier einen parallelen Satz mit F. aufzustellen, wenn er sagt: das Ich findet, so sagen wir dagegen, das Denken sucht Etwas. Es sucht das Seyende, schlechthin das Seyende. In diesem Suchen kommt es zu Gegensätzen, indem mehr als einmal das *εὕρηκα* ertönt, das bei näherm Zusehen sich als Täuschung erweist. Das Denken unter diesen Gegensätzen erscheint als kritische Thätigkeit. Das Denken unternimmt es, Etwas zu denken, stellt eine Position auf als das schlechthin Seyende und begründet dieselbe in möglicher Weise. Aber entweder die Begründung ist unzulänglich, und dann fällt der Versuch in sich selbst zusammen als eine haltlose Behauptung. Oder wenn die Gründe das Etwas wirklich befestigen und es zu einer Thesis erheben, so wird, je mehr die Thesis befestigt wird, um so gewisser die Antithesis erregt, und hiermit jenes so befestigte Etwas jedenfalls als das schlechthin Seyende in Abrede gestellt.

Wer erkennt nicht auch hier einen verwandten Vorgang in der F.'schen Deduction, wenn er ausspricht, daß das Ich sich selbst und das Nicht-Ich setze, wobei wir freilich von der quantitativen Theilung, die in den logischen Vorgang nicht passen will und es weder zu einer rechten Position noch zu einer ebensolchen Negation kommen läßt, absehen müssen. Indem aber so das Denken ein einzelnes Etwas um das andere setzt, deren jedes das Andere seiner selbst, das ihm entgegengesetzte Etwas ist, so wird das Wesen des Denkens kritisch entfaltet und zwar nach zwei Seiten hin, nach der Seite des Gedachten und nach der Bewegung des Denkens. In der ersten Rücksicht erweiset sich das Resultat des einzelnen Denkactes nicht als das Seyn, sondern nur als einzelne durch die Negation in ihrer Endlichkeit dargelegte Bestimmung des Seyns. Nach der Seite der Denkbewegung hin werden aber die einzelnen Denkacte als einzelne Standpuncte des Denkens erkannt, deren keiner zur Gewinnung des schlechthin Seyenden genügt. Nur eines ist es, was unter dieser kritischen Arbeit in immer mehr potenziirtem Maaße hervortritt, nämlich die Macht der Negation im Denken. Wenn auch die einzelnen Positionen von einzelnen Denkern aufgestellt, ebenso die einzelnen Standpunkte von verschiedenen Denkern in der Abfolge der Geschichte der Philosophie eingenommen werden, so ist es doch ein und dasselbe Denken, das diese Arbeit als eine gemeinsame verrichtet und jeden seiner Acte, jeden seiner Positionen wieder zum Vorwurf für einen neuen Denkact macht, um — an jedem die Kraft der Negation zu erweisen. Hier legt der Skepticismus mit einem: alles ist eitel, matt und muthlos den Griffel nieder. Die speculative Kritik wird aber besonnen ihren Weg weiter fortsetzen. Es ist das eine Denken, das durch die verschiedenen Positionen sich hindurchbewegt und die volle Macht der Reflexion beurkundet, indem es sich vor jeder Position zurückzieht und sie wieder zum Object eines neuen Denkacts macht. Das Denken ist in seinem Fortschritt von Standpunct zu Standpunct, von Negation zu Negation getrieben worden, und am Ende seines Laufes hat es wiederum

wie im Anfang nur sich selbst. Es hat wie im Anfang nichts als sich, aber doch hat es sich am Ausgang ganz anders als im Anfang. Es hat nun sich selbst und hat sich in seiner Negativität, und beides macht einen außerordentlichen Unterschied. Das Denken, das im Anfang noch schlichte Bewegung des Setzens war, jetzt hat es sich selbst, es ist in jedem seiner Acte sich selbst gegenwärtig geworden, es ist in ihnen durch die fortgehende Macht der Reflexion, die vor jedem einzelnen Acte sich zurückzieht und ihn zum Object macht, auf die Stufe des Selbsts erhoben. Wir wiederholen, daß die einzelnen Acte des Denkens von verschiedenen Denkenden vollzogen werden können, aber es ist in den verschiedenen denkenden Individuen dasselbe Denken, das sich in seinen Acten gegenwärtig wird. So kann in dem einen Denkenden durch die Position des andern das Selbst erzeugt werden, aber das erzeugte Selbst ist es für alle Denkenden.

Das Denken wird ferner sich gegenwärtig in seiner Negativität. Es faßt sich am Schlusse seines antithetischen Ganges als das nicht das Etwas Setzende. Suchen wir uns ganz klar zu werden, was damit gesagt sey. Es ist nicht, als ob nun alles in ein einfaches Nichts zusammensänke. Es ist in der Negation Zweierlei enthalten, das über sie hinausführt. Schon Kant hat sich an einer Stelle seiner Kritik die Bedeutung der Negation aufgedrängt, wenn er den Ausspruch thut: „alle Verneinungen sind bloße Einschränkungen einer größern und eigentlich der höchsten Realität, mithin setzen sie diese voraus und sind dem Inhalte nach von ihr bloß abgeleitet.“ (Anm. Krit. der r. V. 1te Aufl. S. 578.) Es ist in dem Negiren eine Bewegung, eine Thätigkeit, es ist eine Dynamis, die sich kund gibt. Auf der andern Seite muß, um zu verneinen, etwas da seyn, das verneint wird, die Negation ist der Gegensatz gegen ein Anderes, und der Gegensatz gegen das Nichts ist das Etwas. Darin liegt also die Berechtigung: soviel Negation, soviel Hinweisung auf ein Andres als ein Etwas. Und noch weiter: es ist das Wesen der Negation, nicht in sich, sondern

in einem Andern zu seyn, in dem, das sie negirt. Das Verneinen ist eine Bewegung, durch welche Etwas nicht blos als unwirklich gesetzt wird, sondern durch welche es als wirklich vorausgesetzt wird, weil es sonst nicht durch und für das Denken verneint werden könnte, und der spinozistische Satz: omnis determinatio est negatio, muß deswegen auch ganz nothwendig umgekehrt werden: omnis negatio est determinatio, um ihn von seiner Einseitigkeit und Unwahrheit zu befreien. Die Negation lebt durchaus von fremdem Gute, aber sie lebt und bezeugt also durch ihr Leben, daß das lebe, von dem sie lebt. Die Negation erlischt in dem Momente, in welchem die letzte Position gefallen ist. Aber so lange noch verneint wird, ist dies das unverwerflichste Zeugniß für das Seyn des Etwas. Damit erst wird die ganze Bedeutung der Negation erschöpft, und es wird zugleich der stille Pfad aufgedeckt, der über die Schluchten der Antithetik hinausführt zu einer Synthetik. Auch wir haben einen dritten Satz, eine Synthese, aber wir sind nicht gefangen in der willkürlichen Voraussetzung, daß aus dem einen Momente, dem subjectiven, dieselbe herausgepreßt werden müsse, sondern sie ergibt sich uns aus der Verbindung des wahren Objects mit dem wahren Subject als das wahre Subject-Object. Wir können uns nicht beruhigen bei einem schon vorausgesetzten Ich, aus welchem dann auch nur ein Schein-Object herausgezwungen werden kann. Die Synthese liegt offen da, und es ist keine Kunst sie zu finden, aber wie es so oft geht: gerade das Naheliegende wird übersehen, und diejenigen, welche eine Heerstraße für ihren Gang in Anspruch nehmen, verschmähen den bescheidenen Pfad. Auch F. schreitet mit Kühnheit über den Aenesidemus hinaus (K. Fischer a. a. O. S. 446 ꝛc.), aber sonderbar, er kehrt wieder um, indem er darauf beharrt, das Nicht-Ich identisch zu nehmen mit dem Ich. Er verschließt sich damit den Ausgang zu dem Object und verschanzt sich innerhalb des starrsten Subjectivismus. Die speculative Kritik setzt ihren Weg fort zum letzten Act, den sie zu

vollziehen hat, mittelst der synthetischen Kategorieen, um nach dem kantischen Ausdruck das synthetische Urtheil zu gewinnen.

War der Gang der Philosophie bis dahin ein ontologischer, so geht sie mit diesem ihrem letzten Act über auf das Gebiet der Psychologie. Nun erhebt sich die Frage, wie das Denkende zum Object und damit zum Andern seiner gelangt, um sich selbst als Subject-Object, als Ich zu haben. Statt eines primitiven und principalen Setzens kommt es zu einem Versetzen, und die Philosophie muß aufhören Wissenschaftslehre zu seyn; sie wird zu einer Kunstlehre für die Bildung der Persönlichkeit, an welcher das Ich ein einzelnes Moment ist.

Der nun zunächst folgende psychologische Gang dient zugleich zur Controle des ersten ontologischen. Wo dieser aufhört, knüpft jener an, und seine Aufgabe ist; wenn es ein geistiges Wesen, eine Person giebt, wie kommt diese zu Stande und was ist der Gehalt derselben? F. erkennt unzweifelhaft, daß ohne eine Positivität und ohne eine Thätigkeit des Nicht-Ichs im letzten Grunde auch das Ich unmöglich wäre. Dies sind zwei Punkte von entscheidender Bedeutung, bei denen wir fest beharren. Aber wie schon erwähnt, schließt nun F.: das Ich ist alle Realität; dem Nicht-Ich kommt auch Realität zu, also kann auch das Nicht-Ich seine Realität haben nur durch das Ich. Hier enthält nun der Obersatz die petitio principii, deren wir schon gedacht haben, und F. verwickelt sich so in dieselbe, daß er das Ich, für welches er ein Nicht-Ich als nothwendig erklärt, als fertig schon vorausnimmt um das Nicht-Ich zu setzen. Wir sind demnach genöthigt, die Voraussetzung, daß das Ich alle Realität in sich befasse, vorerst fallen zu lassen und näher zuzusehen, wie es sich mit dem Nicht-Ich, dessen Positivität und Thätigkeit zur Realität des Ichs erfordert wird, verhalte. Dabei geben wir zuvörderst dem Satze F.'s, daß das Ich sich setze, eine etwas allgemeinere, aber zugleich vorsichtigere Fassung: das Ich ist nicht, sondern es wird. Das Ich wird, darin stehen wir aber nicht bloß mit F. im Einklang, sondern auch mit der täglichen Erfahrung. Ausnahmslos zeigt

sie das Werden des Ichs, und von einer Absolutheit desselben zu reden, erscheint fast wie ein Traum. Die Frage kann also nur seyn: wie wird das Ich? Das Resultat ist das Subject-Object, eine Zweiheit in der Einheit oder eine Einheit in der Zweiheit. Aber wir haben zum Anfang nichts als ein Anfangen, ein Ausgehen, eine Bewegung, die wir näher bezeichnen als Denken in der allgemeinen Bedeutung des Worts, die wir früher schon festgestellt haben. Dieses Ausgehende stößt in seiner Bewegung auf ein Andres. Hiervon kann das Ergebniß möglicher Weise zweierlei seyn. Das Ausgehende kann durch sein Stoßen auf das Andre neben ihm zur Ruhe gebracht werden; die Bewegung ist beendet. Dies geschieht bei der körperlichen Bewegung. Die Kugel, die auf schiefer Ebene dahinrollt, stößt an ein Andres an und bleibt ruhig neben ihm liegen. Oder das Ausgehende geht in das Andre, auf das es stößt, ein, und dies wird geschehen, wenn die Bewegung eine psychische, ein Denken ist. Hüten wir uns aber, das Resultat vorschnell als Ich zu bezeichnen. Das Ergebniß dieser psychischen Bewegung ist Empfindung, und das Empfinden ist das Aufgehen des Ausgehenden, das Aufgehobenwerden des Denkenden in dem Andern. Das Andere läßt sich noch nicht als Object prädiciren, denn zum Object gehört ein Subject, für welches es ist, und darum kann auch das Resultat nicht gleich Ich seyn, denn von dem Satz F.'s, daß das Ich Subject-Object sey, gedenken wir nicht abzuweichen. Das Resultat ist ein monachisches, eine gediegene Ununterschiedenheit.

Nun kann aber das Andre, in welches das Ausgehende eingeht, ein verschiedenes seyn. Es kann das Andere ein Ding seyn und dann wird das Resultat der Bewegung ein Versetztseyn, ein Verdingen des Denkenden werden. Das Ausgehende geht in der Empfindung ganz auf, und die Sprache hat verschiedene Bezeichnungen dafür, jenachdem das Resultat ein mehr oder minder vollendetes ist. Man spricht von Ergriffenseyn, Hingenommenwerden, Sichverlieren, Versunkenseyn rc. Hierbei natürlich keine Spur von einem Phänomen wie das Ich. Durch

das Versetzen in ein Ding würde es nimmermehr zu einem Subject-Object kommen, wie uns denn auch die Geschichte zur Genüge belehrt, daß der Mensch nur unter Menschen den Character der Humanität gewinnt und sich aus der abstracten Natürlichkeit zum Geistseyn erhebt. Der einzige Unterschied, der hier gemacht werden kann, ist der, daß das Resultat entweder eine Lust (Genuß) oder eine Unlust (Schmerz) ist, ohne daß dabei aber noch irgend eine Spur von Reflexion einträte. Man spricht von einem Versunkenseyn im Schmerz und im Genuß. Wobei nicht geleugnet werden soll, daß hier, wenn andere mitbedingende Umstände eintreten, der Anlaß zur Reflexion gegeben werden kann. Aber sehr verschieden wird das Resultat seyn, wenn das Andre, in welches das Denkende eingeht, auch ein Denkendes ist, wenn also das Ausgehende und das Andere einander gleich sind. Hier wird mit dem Eingehen die Bewegung nicht abgeschlossen, sondern hier kann und wird sie weitere Folgen haben. Zwar wird auch hier das nächste Ergebniß der Bewegung ein Aufgehen in dem Andern seyn und zwar um so vollständiger, weil das Andere dem Ausgehenden gleich ist. Aber doch wird schon darin ein Unterschied gemacht werden müssen, daß dieses Eingehen in das Andere nicht als ein Sich-verlieren wird bezeichnet werden dürfen. Das Andere ist ja dem Ausgehenden gleich, und es kann sonach keine Veränderung, kein Verlieren das Ergebniß seyn. Aber doch wird zunächst der Zustand der gänzlichen Ununterschiedenheit eintreten, ein epischer Zustand, in welchem das Ausgehende mit seinem Andern ein vollständig gemeinschaftliches, nur *ein* Leben führt. Würden wir hier schon die Bezeichnung für einen spätern Zustand der Reflexion anticipiren dürfen, so ließe sich sagen: Das Ausgehende wird am Ziel seiner Bewegung ganz nur Object. Hiermit haben wir das Gegentheil von dem, was wir suchen. Wir bedürfen eine Zweiheit und wir sind bei einer Ununterschiedenheit angelangt. Wir bedürfen ein Sowohl-Alsauch, und wir haben ein Weder-Noch, wir wollen ein Ich, und wir erhalten ein indifferentes-Es. Wie kommt es nun zu dieser Zweiheit, die

aus der gediegenen Einheit oder vielmehr Ununterschiedenheit, bei der wir angelangt sind, sich herauswickelt? Dies ist eigentlich gar keine Frage für F., sondern er erklärt einfach: das Ich setzt sich entzweit. Folgen wir hingegen der psychologischen Beobachtung, so öffnet sich eine Fortsetzung und Vollendung des Vorgangs. Das Andere, in welches das Ausgehende eingeht, ist, wie wir gesehen haben, dem Ausgehenden gleich, selbst ein Denkendes, nimmt also nicht regungslos das Eingehen auf, sondern reagirt mit der Eigenschaft geistiger Elasticität auf die Berührung, giebt sie zurück. Damit erhalten wir, was wir suchen, eine Einheit, eine gediegene Einheit des Eingehenden mit dem Andern, und zugleich ein Unterscheiden, eine Diremtion dieser Einheit in eine Zweiheit, das Andere unterscheidet das Eingehende von sich und befreit dieses allmälig aus den Banden der ununterschiedenen Empfindung. Es besteht wirklich eine Zweiheit und es bildet sich wirklich eine Einheit. Das Ausgehende verharrt zwar in seiner Beziehung zu dem Andern, wird aber von diesem Andern seinerseits als dessen Anderes, als selbst ein Seyendes behandelt. Von nun an haben wir es nicht mehr bloß mit einer Thätigkeit, mit einem Denken zu thun, von dem wir ausgingen, sondern dieses Denken wird an ein Denkendes geknüpft. Wir erhalten nun wirklich die Wechselwirkung auf dem ganz natürlichen Wege der psychologischen Beobachtung, welche F. zu erkünsteln sucht, indem das anticipirte Ich gleichsam durch eine Selbsttäuschung eine Thätigkeit in das von ihm gesetzte Nicht-Ich und ein Leiden in das Ich hineindichtet. Es kommt nun zu einem reciproken Versetzen nicht bloß des ersten A in das zweite A, sondern ebenso des zweiten in das erste. Es sind wirkliche zwei vorhanden, die sich gegenseitig eines in das andere versetzen, in eine wirkliche Einheit beziehen. Betonen wir dieses recht scharf. Die Bewegung ist nicht bloß eine einseitige, sie ist nicht ein schlichtes Gesetztseyn, sondern dasjenige, in welches die Bewegung übergeht, bewegt sich auch zu dem, von welchem die Bewegung ausgeht. Dieses Versetzen ist aber nur möglich auf

dem Gebiete des Geistes. Wie es zu dem Wesen des Körpers gehört, daß denselben Ort, den der eine Körper einnimmt, der andere nicht einnehmen kann, daß der eine in seinem Seyn den andern schlechthin von sich ausschließt, so ist das Gegentheil der Fall bei dem geistigen Seyn. Hier kann ein völliges Eingehen des Einen in das Andere, eine schlichte Gemeinschaft (ἑνότης im Unterschied von ἰσότης) vollzogen werden. Hier muß nicht das Eine aufhören, wo das Andere anfängt; das Eine kann sich völlig in der Einheit mit dem Andern bewegen. So wird die Bewegung des Einen zu dem Andern auch nicht ein Außersichkommen, sondern ein Zusichkommen. Wenn also das Andere, in welches das Ausgehende eingeht, sich zu dem Ausgehenden zurückwendet und dieses von sich, dem Andern unterscheidet, so unterscheidet es auch nicht bloß das Ausgehende von dem Andern, sondern es unterscheidet das Ausgehende, welches in das Andere zur Ununterschiedenheit eingegangen ist, von sich selbst. Bei jedem Kind, das sprechen lernt, wird uns dieser Proceß anschaulich wiederholt, indem es zunächst sich selbst nur als Object, als gleichgültiges Es behandelt. Karl hungert, Karl ißt, ganz so, wie es vom Andern behandelt wird. Erst durch fortgesetzte Reaction des Andern gegen das Ausgehende und namentlich durch directe Anrede: du hast dies gethan, du sollst dies thun, wird dieses zu sich selbst gebracht als ein solches, das sich zum Object macht, das aus sich setzt, wahres Subject-Object (Vergl. des Verfassers Seelenlehre §. 69). Ja, es geschieht sogar, daß das mit du angeredete sich selbst eine Zeit lang als du bezeichnet: du willst trinken, statt: ich will trinken. Aus dem Du muß sich erst das Ich herauswinden. Auf diese Weise zeigt sich das Ich gar sehr abhängig von dem Andern, und wenn dies Andere auch nur auf eine Zeit lang an Energie verliert, wie z. B. im Schlafe, so bleibt dies nicht ohne alterirende Rückwirkung auf das Ich. — Das, was in der Bewegung begriffen sich selbst fremd war, sich selbst nur als Object dachte

(anschaute), wird angetrieben, dieses Object mit dem Subject zu identificiren, und es geschieht namentlich durch den Vorgang des Handelns, indem ihm dies imputirt wird, daß es sich als Subject erfassen lernt, daß es Ich wird. Hat es vorher aus der Ununterschiedenheit mit dem Andern seiner gehandelt, so handelt es nun aus sich. Durch die zweite Person hindurch wird die erste erzeugt. Kein Du, kein Ich, kein Ich, kein Du, sagt F. selbst (Grundl. S. 138), und es ist eines von den psychologischen Räthseln, daß er bei der klaren Erkenntniß von dem völlig gleichen Gewicht beider Momente doch immer wieder dem einen derselben das absolute Uebergewicht beilegte, und unverrückt darauf beharrte, das Ich für das Nicht-Ich und also auch für das Du constitutiv zu nehmen. Nicht das Ich setzt und findet das Andre in sich (Fichte), sondern vielmehr es findet sich in dem Andern (der umgekehrte Fichtianismus).

Freilich haben wir bei unserer ganzen Auseinandersetzung zu gewärtigen, daß man uns entgegenhalte, es sey damit gar nichts gewonnen gegenüber von F. Unser ganzes Verfahren bestehe nur in einer Front-Veränderung. Auch wir setzen das Ich voraus, und verlegen das vorausgesetzte Ich nur in das Object, durch welches das Subject hervorgerufen werden solle, während F. es in das Subject setze, wo es doch als Ich naturgemäßer seine Stelle habe, so daß von ihm aus und durch dasselbe das Object gesetzt werden solle. Wir können diesen Vorwurf nicht völlig abweisen, aber doch hat eine Front-Veränderung im Kampfe oft schon eine entscheidende Wirkung gethan. Wir müssen allerdings zugestehen, daß die Genesis des Ichs ein Ich voraussetze, aber es möchte doch schon darin ein entscheidender Gewinn gemacht seyn, daß nicht ein und dasselbe Ich es ist, welches vorausgesetzt wird und sich setzt, daß also dieser offene Widerspruch vermieden wird, der darin liegt, daß etwas und zwar in einem und demselben Act sey und zugleich nicht sey. Wir haben eine Zweiheit; es wird Ernst gemacht mit dem Subject-Object. Es findet ein wirkliches Eingehen des Einen in das Andere statt, des ersten A in das ihm gleiche

zweite A. Die zwei erscheinen als gleichberechtigte Momente einer Einheit. Das Ich erscheint als Moment, als einzelne Bestimmung in dieser Einheit, nicht als die Substanz, an welche alles andre Seyende als Accidens sich anfügt, aus welcher es hervorgeht. Die Einheit, in welcher das Eine in dem Andern sich findet, in dem Andern also nicht außer sich kommt, sondern in das Andere sich versetzt, diese Einheit erweist sich damit als Allgemeinheit, sofern es für sie kein schlechthin Andres giebt. Das Wesen aber, welches so als Dynamis des Allgemeinen sich kundgiebt, nennen wir die Person. Der Name kommt auch bei F. vor, aber mehr sowohl auf theoretischem als practischem Gebiete zur Bezeichnung eines Fürsichseyns. Wir glauben in der Person durch nähere Analyse gerade das Gegentheil zu erkennen, die Natur des Allgemeinen. Wir möchten wagen dies als einen Fortschritt zu bezeichnen, den wir von F. aus machen und in dessen vollen Besitz wir uns nun setzen müssen. Wenn an dem Ding das Allgemeine dargestellt wird, so geschieht dies durch einen abstract gegenständlichen Vorgang. Es geschieht an dem Ding, nicht in ihm, indem das Ding als dies einzelne zu Grunde geht, oder im Denken aufgefaßt, indem man von diesem einzelnen absieht und nur einige Merkmale, die es mit andern gemein hat, festhält, also wieder auf dem Wege der Verneinung. Bei dem geistigen Wesen ist es umgekehrt, in ihm kommt das Einzelne mit dem Allgemeinen zusammen. Es giebt kein persönliches Individuum, als insofern es auch ein allgemeines ist. Das Individuum verneint sich nicht bloß an dem Andern, sondern es vereint sich mit ihm. Die Verneinung hört auf der Widerspruch zu seyn, sie wird zum Unterschiede verringert, sie wird ein Act der immanenten, nicht der transscendenten Begränzung. Es ist genau betrachtet der einzige Vorzug, den der Mensch vor den übrigen Wesen, den der Geist vor der Natur, den die Person vor dem Ding voraus hat, verneinen zu können. Das Ding verneint nicht, es wird nur verneint, und es ist nur eine metaphorische Redensart, wenn man sagt, daß sich dieses von jenem unter-

scheide. In dem Geiste, in der Person erst wird das Verneinen zu einem Thun und hört auf ein bloßes Leiden zu seyn. In der Sprache der Dinge, wenn es eine solche gäbe, würde die Verneinung fehlen. Die Verneinung ist eine Bewegung, durch welche etwas nicht bloß als unwirklich dargestellt, sondern durch welche auch Wirklichkeit geoffenbart wird. Dies die Verwirklichung des concret Allgemeinen im Gegensatz zum abstract Allgemeinen, das den Namen des Allgemeinen eigentlich nur mißbräuchlich führt, in der logischen Gattung, welche das Einzelne nur unter sich, nicht in sich hat, wodurch eben jenes, das Allgemeine, gegenüber dem Einzelnen seine Natur verändert und selbst wieder zu einem Besonderen wird.

Damit hängt nun eine neue Eigenschaft der Person zusammen, die besonders betont werden muß. Indem in ihr das Ich erscheint, indem sie Ich wird, wird sie in den Besitz ihrer Allgemeinheit gesetzt, das Subject-Object gewinnt das Vermögen sich auch nun selbst zu objectiviren, sich aus seiner Allgemeinheit zu bestimmen, sich zu setzen und in einem einzelnen Act zu vereinzeln, wodurch es eben als das concret Allgemeine sich darstellt. Dieses Vermögen, sich zu vereinzeln oder aus dem Hintergrund seiner Allgemeinheit sich zu setzen, ist das Wollen, oder sofern es in Erscheinung tritt, das Handeln. Das, worauf F. mit allem Recht eine so große Bedeutung legt, daß die Person nicht Thatsache, sondern Thathandlung ist, bietet sich uns hier dar. Der gewöhnliche Gebrauch, der von dem Wort Person gemacht wird, beschränkt sich auch auf die Bestimmnng, vermöge welcher sie wollendes Subject (Rechts-Subject) ist; auf die Genesis des Wollens wird nicht eingegangen. Es ist das Leben der Person, wie es Kant so treffend bezeichnet, ein Anfangen aus sich, ein Selbstbestimmen, nicht ein bloßes Bestimmtwerden. Die Person erhebt sich über den ursächlichen Zusammenhang der Dinge und wird Ursache ihrer selbst. So kommen wir auch dahin, wovon F. ausgeht, daß das Ich oder, wie wir jetzt richtiger sagen, die Person sich setzt, aber auf einem etwas andern Wege und darum auch

mit andern Folgen. Auf den allgemeinen Hintergrund der Person, aus welchem heraus die Person sich vereinzelt, muß noch weiter eingegangen werden.

Erinnern wir uns noch einmal, daß das Erste in der Bewegung, durch die die Person sich als Ich gewinnt, ein Versetzen in das Andere, in eine ihm vorausgehende Person ist, so werden wir dadurch auf eine Zeitfolge geführt, zunächst auf einen regressiven Proceß, in welchem die einzelnen Personen die Glieder sind. Immer eine Person setzt die andre voraus, in welcher sie sich durch Versetzung selbst gewinnt. So gewiß Ich bin, so gewiß ist eine Person mir vorausgesetzt, denn nur durch die Versetzung in sie habe ich mich selbst als Subject-Object gewonnen. Hiermit wird eine Zeit-Linie der Vergangenheit gebildet, und indem immer eine Person die andere voraussetzt, nimmt die jüngste die ganze Reihe der vorausgesetzten, die ganze Linie der Vergangenheit in die Gegenwart auf. Die Person zeigt sich auch so als das Allgemeine, indem sie die Vergangenheit in sich zusammenfaßt. Fügen wir gleich hier hinzu, daß jede Person sich in die andere fortsetzt, so bildet sich die Zeitlinie der Zukunft, und die Zukunft wird in die Gegenwart dadurch anticipirt. Indem aber so die beiden Zeit-Linien in die Person aufgehoben werden, so ergiebt sich das persönliche Wesen auch als das zeitlich Allgemeine, als das ewige Wesen. In dem Prisma seiner Punctualität unterscheidet sich zwar das persönliche Wesen von seiner Zukunft und seiner Vergangenheit, hebt aber zugleich den Unterschied in sich auf, indem es das Vergangene in sich aufnimmt und in das Zukünftige sich fortsetzt. Es ist nicht ausgeschlossen von beiden, es participirt an beiden, sie werden zu Momenten seiner Wesenheit, die es in ihrer Einheit zusammenfaßt und dadurch den Begriff der Ewigkeit bildet. Dieser Proceß nun, in welchem eine Person in die andere sich versetzt, regressiv und progressiv, ist die Geschichte und die Geschichte die concret allgemeine Exposition des Begriffes Mensch. Der Mensch ist das geschichtliche Wesen.

Der Begriff des Allgemeinen drängt sich natürlich auch F. auf; die mehrern Iche, welche die Erfahrung darbietet, gestatten nicht bei der Punctualität des einzelnen Ichs stehen zu bleiben. Wohin wird aber F. dadurch mit seinem absoluten Ich nothwendig geführt? Zu der Ichheit (vgl. Darstellung der Wissenschaftsl. aus dem Jahr 1801, S. 20. 36. 63), zu einer Abstraction, und in diese Abstraction soll das Absolute geflüchtet werden, in die Abstraction einer allgemeinen Eigenschaft dasjenige, was den Inbegriff alles Seyenden ausmachen, dasjenige, ohne welches nichts und durch welches Alles seyn soll. Allerdings besteht eine solche Eigenschaft der Ichheit, aber sie besteht nicht für sich substantiell, sondern sie wird von den unbestimmt vielen Ichen abgezogen, sie entsteht aus einer logischen Operation und hat den Character der logischen Gattungs-Allgemeinheit. Sie ist logisches Präparat, aber nichts weniger als Princip. Gewiß kann sich nicht augenscheinlicher zeigen als durch diese Wendung, welche die Sache nimmt, daß der F.'sche Gedanke einer sehr bedeutenden Wandelung bedarf. Es ist die indirecte Andeutung, die F. auf diese Weise selbst giebt und den Weg bezeichnet, auf welchen eingelenkt werden muß, obgleich er ihn nicht selbst betritt. Gefangen in der Vorstellung des absoluten Ichs verliert er sich in die Abstractionen des Pantheismus, und wenn ihm die Wissenschaftslehre nicht genügte, um damit seine Philosophie abzuschließen, so blieb ihm in seiner zweiten Periode nichts andres übrig, als dasjenige, was dieser Pantheismus für das Gefühl Ansprechendes hat, hervorzukehren. Wir finden dies insbesondere in seiner Anweisung zum seligen Leben aufs entschiedenste ausgesprochen, und auch K. Fischer verkennt die Verwandtschaft mit Spinoza in dieser Schrift nicht (a. a. O. S. 113). Das Wahre, das auch am Pantheismus ist und durch welches er sich in der Zuneigung so vieler erhält, besteht darin, daß die eine Geistesmacht durch alles Seyende hindurchgeht und für dasselbe constitutiv wird. Aber wenn man auf diese Weise zur Erkenntniß des Allgemeinen gekommen, so ist es ein mächtiger Widerspruch und eine

verderbliche Einseitigkeit, das, was Princip seyn soll, heiße es nun Substanz oder Ichheit, als logische Kategorie zu fassen, die ihrer Natur nach alles Einzelne von sich ausstößt, die zum Abgrund wird, über welchem alles Einzelne aufschäumt um vernichtet wieder hinzusinken. Der Theismus in seiner gewöhnlichen Gestalt unterliegt allerdings der entgegengesetzten Einseitigkeit, indem er die Einzelnheit so ausschließend betont, daß es ihm schwer gelingen will das Allgemeine unbeeinträchtigt zu lassen. Das wahrhaft Allgemeine ist das concret Allgemeine, das nicht von einem Abstractum ausgeht und auch nicht mit einer Vernichtung endet, in welchem das Allgemeine nur darum allgemein ist, weil es nicht das Individuelle aus sich hinauswirft, sondern als vollkommen gleichberechtigtes Moment in der Einheit der Person mit jenem, dem Allgemeinen, zusammenschließt.

Vollenden wir unsere Betrachtung. Wir sind durch die Analyse des Ichs auf den Begriff der Person geführt worden, die als Individuum sich in das ihm gleiche Andere versetzt, dadurch sich als Ich gewinnt und zugleich als Allgemeines erfaßt, für welches es kein schlechthin Andres giebt. Auf diese Weise wird also der Uebergang gemacht von dem Einzelnen zum Allgemeinen. Hierzu kommt aber nun auch noch der umgekehrte Uebergang vom Allgemeinen zum Einzelnen, und das ist die praktische Seite der Person. Diesem Praktischen, das bei F. eine so hohe Bedeutung hat, möchten wir am allerwenigsten etwas vergeben. Die Person setzt sich aus ihrer gediegenen Allgemeinheit als Einzelnes, sie bestimmt sich aus einer allgemeinen Idee. Zunächst haben wir einen aggressiven Gang, in welchem eine Person in die andere sich versetzend auf die angegebene Weise sich selbst gewinnt. Wie lang diese Linie sey, durch wie viele Glieder sie hindurchgehe, läßt sich nicht bestimmen, und sie ist in dieser Beziehung nach der Bezeichnung Kant's indefinit. Aber so augenscheinlich dies ist, so gewiß ist doch auch, daß sie keine sogenannte unendliche Linie, kein Rückgang in infinitum ist. Die Reihe der Personen muß abgeschlos-

sen werden durch eine Urperson, durch und aus welcher die Reihe begonnen wird. Mag dieselbe noch so unbestimmbar lang seyn, jener Anfang ist doch so gewiß, als ich selbst bin. Ich selbst würde nicht seyn, wenn jene allererste Person nicht wäre. Wie es näher zu denken sey, daß diese erste Person auch Person sey, zu deren Wesen ein wechselseitiges Versetzen gehört, damit sie Subject-Object sey, darauf haben wir hier uns nicht näher einzulassen. Aber gewiß ist, daß das Erste weder bloße Substanz noch bloße Idee &c. sey, dies wird mir bezeugt durch meine eigne Persönlichkeit, die nicht seyn würde ohne eine erste Person, aus welcher der Proceß der Persönlichkeit beginnt. So unbestimmbar lang also auch jener Proceß seyn mag, so ist doch jene Urperson in mir &c., sie versetzt sich in mich und setzt mich durch dieses Versetzen, und ich versetze mich in sie; und ich werde dadurch meiner bewußt. Alle die Zwischenglieder werden dadurch nur Medien um mich zum Bewußtseyn der Urperson zu leiten. Dies gerade wird deutlich aus dem Vorgang des Wollens und Handelns. Zunächst will ich in ungetheilter Gemeinschaft mit der mir unmittelbar vorausgesetzten Person, Vater, Mutter &c. Aber allmälig und immer mehr unterscheidet sich jene mir zunächst vorausgesetzte Person von mir selbst und ich unterscheide mich von ihr, aber dabei bleibt doch die Einheit mit dem Andern meiner selbst stehen, und es wird dieses Andere nur erhoben zur Idee meiner selbst, und diese Idee meiner selbst giebt sich zu erkennen als das constitutive Hereinragen der Urperson in mein Bewußtseyn. Es ist, sagen wir, die Idee meiner selbst, das Soll meiner selbst, aber darum doch ist die Urperson nichts weniger als bloße Idee. So gewiß ich selbst reale Person bin, so gewiß ist die Urperson auch real, und es offenbart sich hier die Einheit des Ideals und der Realität. Die Idee meiner selbst, der Reflex der Urperson, wird zur Dynamis in mir, um meine Idee mit meiner Wirklichkeit zusammenzuschließen. — Ob F. diesen Begriff der Geschichte als des Processes der Persönlichkeit theile, ist zu zweifeln, schon darum, weil er den Haupt-Ton auf die Entwicklung des Wissens legt.

Man kann dies freilich nicht im Einklang finden mit dem sonstigen Character seiner Philosophie, die sich mehr für den richtigen Begriff der Geschichte eignen würde als die seiner Nachfolger (S. K. Fischer a. a. O. S. 582).

Aber wir müssen bei dieser unserer ganzen Auseinandersetzung einem Einwurf zuvorkommen, den wir als möglich anerkennen. Man könnte uns nämlich vorrücken, daß wir damit auf die verlassenen Wege zurückkehren. Wenn wir von einem Proceß sprechen, in welchem die eine Person die andere voraussetzt, ist das nicht ganz wieder dasselbe Verfahren, welches wir bei der Empirie gerügt haben, indem nämlich eine Reihe von Fällen an einander gereiht wird, die nie abgeschlossen werden kann, und aus der nur durch einen willkürlichen Machtspruch eine Totalität formirt wird, welche aber nirgends Geltung findet als eben bei dem Abschließenden selbst. Auf einen sehr flüchtigen Blick mag es allerdings den Anschein haben, als geriethen wir wieder durch einen sophistischen Sorites in das inductive Verfahren der Empirie. Doch ist die Aehnlichkeit in der That nur eine sehr entfernte und der Blick, welcher beiderlei Verfahren identificirt, ein allzuflüchtiger. Genauer angesehen unterscheidet es sich vielmehr in allen Momenten. Allerdings kommt die Ansammlung der vielen Fälle bei beiden Verfahrungsweisen vor, und auch die unbegränzte Menge der Fälle bildet beiderseits noch eine Aehnlichkeit. Aber achten wir hier zunächst nur darauf, daß die Aufsammlung der Fälle bei der Empirie eine progressive, bei dem Persönlichkeits-Proceß eine regressive ist. An diesen scheinbar sehr äußerlichen und zufälligen Umstand hängt sich aller übrige Unterschied an. Die Empirie sucht durch Ansammlung der Einzelfälle die Allgemeinheit zu erzwingen, und darin besteht der Parologismus. Im Persönlichkeits-Proceß dagegen läßt sich zwar auch die Zahl der Einzelfälle, die Zahl der Mittel-Glieder, welche die Reihe bilden, nicht bestimmen, aber in dem einzelnen Fall, d. h. in der einzelnen Person, habe ich schon die Einzelnheit mit der Allgemeinheit lebendig vermittelt, ohne diese letztere durch Unterschieben einer

Vielheit zu erschleichen. Die Allgemeinheit ist nicht außer der Einzelnheit, und nur mit dieser zusammengeleimt, wie bei der Empirie, sondern die Einzelnheit ist in der Allgemeinheit und jene aus dieser. Das Individuum versetzt sich in das Andere seiner selbst und wird dadurch von seiner abstracten Einzelnheit befreit, es wird Person. Der Abschluß der Reihe wird in und mit jeder einzelnen Person gemacht; sie wäre nicht, wenn der Regreß nicht abgeschlossen wäre.

Das Hauptverdienst F.'s, das wir mit allem Vorstehenden in ein klares Licht gestellt zu haben hoffen und das ihm wohl eine gerechtere Nachwelt nicht streitig machen wird, besteht in dem, wodurch er das Philosophiren in die Erkenntniß des Processes der Persönlichkeit einleitete. Einleitete, ohne die Ausführung selbst zu beginnen. Trotz dem mächtigen Bau der Wissenschaftslehre, welchen er aufrichten wollte, entschlüpft ihm das Bekenntniß, daß die Weisheit mehr für eine Kunst zu halten sey als für eine Wissenschaft (Sittenlehre S. 5), und was ist denn am Ende die ganze Wissenschaftslehre anderes, als eine Anzahl grundlegender Bausteine zur Selbstverwirklichung des Philosophirenden. F.'s Stellung in der Geschichte wird wohl auf die vorgetragene Weise richtiger gewürdigt, als dies von so vielen Zeitgenossen und von seinen unmittelbaren Nachfolgern geschehen ist. Um nicht von A. Schopenhauer zu reden, dessen Idiom bei Beurtheilung der hervorragenden Denker unsres Jahrhunderts sehr tief liegenden Gesellschafts-Kreisen entnommen ist, und den wir wohl am mildesten würdigen, wenn wir seine Philosophie als eine kranke bezeichnen. Aber wir wissen nicht, ob wir sagen sollen, Schopenhauer wäre F. vollen Dank schuldig gewesen, oder habe ihm die vollste Undankbarkeit bewiesen; in seinem Sinne würden wir wohl das Letztere vorziehen müssen. F. war es, dessen mächtiger Irrthum ihn krank gemacht hat, denn was ist die Welt als Vorstellung und Wille anderes, als der in eine etwas veränderte Formel gefaßte und sodann in's Gefühl reflectirte Fichte? Aber auch die über F.'s Prämissen aufgebaute Identitäts-Philosophie würdigt ihn nicht

richtig, indem sie mehr dessen Irrthum fortspinnt, und es gehört wohl zu dem dialektischen Gange, welchen auch die Geschichte der Philosophie einhält, daß zunächst jene subjectivistische Richtung auf die Spitze getrieben werden mußte. F. H. Jacobi, wird man wohl sagen dürfen, war derjenige unter den mitphilosophirenden Zeitgenossen, welcher F. am richtigsten erkannte und am gerechtesten würdigte sowohl hinsichtlich dessen, was er geleistet, als auch in Beziehung auf seine consequent verfolgte Einseitigkeit, und erst jüngst wurde noch ein Brief veröffentlicht aus seinem Nachlasse (Zöppritz: aus F. H. Jacobi's Nachlasse B. 1 S. 33 f.), wo er geradehin ausspricht: „wie F. alles Subjectivität, so ist mir alles Objectivität.“ Merkwürdig erscheint es dabei aber gewiß, daß derselbe Denker, welcher so entschieden gegen den F.'schen Subjectivismus sich erklärte und auf die Anerkennung des objectiven Geistes hindrängte, doch selbst in andrer Weise dem vollständigsten Subjectivismus verfiel, indem er die Objectivität subjectiv regulirt wissen wollte, sogar gleichsam in einem Athem, wo er gegen den F.'schen Willen, welcher nichts wolle, kämpfte, das Sittengebot seiner objectiven Allgemeinheit entkleidete und bis in das individuelle Gutdünken zerfaserte. So schwankte Jacobi eigentlich sein ganzes Leben hindurch zwischen Objectivität, die er anstrebte, und Subjectivität, die ihm im eigentlichsten Sinne widerfuhr, zwischen Anerkennung eines objectiven Geistes und Verwerfung desselben. Jener stand ihm im Allgemeinen fest, aber wenn es zur Einfügung desselben in den Zusammenhang des Denkens kommen sollte, dann machte sich die subjectivste Willkür geltend. Wie kommt dies? Offenbar von dem unbewußten Einfluß einer mächtigen philosophischen Zeitrichtung, welcher mit einer unausgebildeten Psychologie nicht das gehörige Gegengewicht gegeben werden konnte. Jene Psychologie wollte den objectiven Geist nur im Gefühle festgehalten haben, im Gefühle, das aber im Grunde, wie dies so häufig geschieht, nichts andres war, als der subjective Zustand einer unentwickelten, dunklen Vorstellung, welche nun mit Vorsatz im Dunkel erhalten wurde.

Neben ihr oder vielmehr ihr gegenüber blieb dann dem demonstrativen Dogmaticismus die volle Herrschaft, die von ihm geübt wurde in einer alle Kritik verleugnenden Ungebundenheit. So bleibt Jacobi auch stets verfangen in einem Dualismus, dessen ganze Pein er wohl zu empfinden bekam, wie er dies in manchen seiner vertrautesten Briefe ausspricht, aber ohne sich ihm entwinden zu können. Es imponirt ihm die Wucht der spinozistischen Demonstration, und auf der andern Seite stößt ihn doch der trockene, dürftige Ausgang derselben ab. Spinoza war nicht der geringste Zweifel an der Objectivität seiner Demonstrationen gekommen, vielmehr gewahrt man wohl, wie er staunend vor derselben stehen bleibt. Die Substanz war ihm nicht das Gedankending, das eine kräftige Kritik in ihr erkennt, sondern ihm präsentirte sie sich in der Fülle der Realität. Aber wenn uns dies auch bei Spinoza selbst nicht befremdet, so kann es doch bei dem Angehörigen des kritischen Zeitalters betroffen machen, daß ihm die so dicht neben der Stärke hergehende Schwäche Spinoza's verborgen blieb. Wurde doch Jacobi der Triumph zu Theil, daß der Dualismus, der offenbar ihm ein Leiden verursachte, später als selbstbewußte Action ausgebildet und getragen wurde von Schleiermacher. Vermag ein Individuum, mit besonderer Tragkraft ausgerüstet, dies auf sich zu nehmen, so läßt sich dagegen natürlich nichts einwenden, aber als das Ziel der Speculation kann die Zweiheit nicht gelten. So gewiß A = A und nicht = non A ist, so muß auch eine consequente kritische Verfolgung derselben zur Einheit führen. Dies haben wir uns erlaubt anzudeuten, indem wir darauf hinwiesen, wie F. den Gang der kritischen Speculation oder der speculativen Kritik mit einem mächtigen Zwang umgebogen hat, dem seine gerade Richtung wiedergegeben werden muß.

Was der Verf. dieser Zeilen hier in einen Ueberblick zusammengefaßt hat nach der ontologischen und psychologischen Seite, das hat er in zwei Schriften ausführlicher darzulegen versucht, in seinen Grundzügen der speculativen Kritik (Heilbronn, 1844) und in seinen philosophisch-kritischen Grundsätzen der

Selbsterkenntniß (Stuttgart 1857). In welchem Zusammenhang beide Ausführungen zu einander stehen, dies mögen die vorliegenden Blätter zeigen. Der Verf. war bemüht, etwas dazu beizutragen, damit die großen Leistungen einer philosophisch belebten Zeit nach ihrem wahren Werthe zu allgemeiner Anerkennung gebracht und für die unvergänglichen Zwecke des Menschenwesens nutzbar gemacht würden. Nur auf diesem Wege, nicht durch paradoxe Erzeugnisse einer philosophischen μαγειρικὴ τέχνη, die auf einen verwöhnten Gaumen einen flüchtigen Reiz üben, wird auch das philosophische Studium in seine Würde wieder eigesetzt werden. Die Philosophie gewinnt nach F.'s Vorgang die praktische mit der Erkenntniß-Seite innig verknüpfende Aufgabe, die Persönlichkeit zu verwirklichen. Oder sagen wir lieber das Philosophiren statt der Philosophie, sofern durch die letztere ein fertiges Werk, ein von dem producirenden abgelöstes Product bezeichnet wird, wo wir vielmehr eine in jedem Individuum sich wiederholende Bewegung und ein mit dem Producirenden identisches Product erblicken.

Die Aufgabe, welche wir uns gestellt haben, halten wir hiermit gelöst. Aber wir können uns nicht versagen im Anschluß an das, womit wir in unserm ersten Artikel geendet haben, einige Folgerungen für zwei besondere Gebiete wenigstens anzudeuten, für das der Religions-Philosophie und der Geschichte. Das Etwas, das das Problem aller Metaphysik ist, das wahrhaft Seyende hat sich uns ergeben als das concret Allgemeine und zwar auch nicht blos als das neutrale Etwas, sondern in der lebensvollen Form der Persönlichkeit. Wir lassen damit das abstract Allgemeine, das in der ganzen neuern Philosophie eine so große Herrschaft übt, als eine unvollendete Begriffs-Form zurück, und schreiten zu demjenigen vor, bei welchem das Gemeinsame in dem Einzelnen, nicht das Einzelne unter dem Gemeinsamen begriffen wird, so daß beide in ihrem Gegensatz verharren. Indem das Eine in das Andere eingeht

und das Andere in das Eine, bildet sich die lebendige Gemeinschaft und zugleich das lebendig Einzelne zu der höchsten Form der Einzelnheit, dem Selbstbewußtseyn. Das Gemeinsame und Einzelne, die in ihrer Trennung nur Gedanken-Formen sind und als solche nur ein abstract ideales Etwas, stellen in ihrer Einheit das selbstbewußt Lebendige dar, in welchem sie die Eigenschaft von Momenten haben. Aus dem selbstbewußt Lebendigen werden sie als die einzelnen Gedanken-Formen durch psychologische und logische Analyse herauspräparirt. Wenn jenes, das concrete Selbstbewußte, nicht wäre, könnte es nimmermehr zu diesem, der Darstellung der in ihm eingeschlossenen Gedankenformen, kommen. In der Concretion jener Momente wird demnach der Gegensatz von Idealem und Realem zugleich begründet und aufgehoben. Die Persönlichkeit ist es, durch welche näher der ganz unerträgliche Zwiespalt zwischen Ideal und Realität beseitigt wird. Das Ideal bleibt nicht etwas Jenseitiges, eine abstracte Kategorie in der Form eines bloßen Gesetzes, eines regulativen Princips, welche Bedeutung ihm Kant beilegt, ohne daß man erführe, aus welchem Grunde ihm auch nur diese Würde zuerkannt werden konnte. In dem Persönlichkeits-Proceß kommen wir auf eine Urperson, die begründend wird für die ganze Abfolge der Personen und, wie wir gesehen haben, in jeder einzelnen derselben sich ideal und als Ideal reflectirt, aber eben weil es Reflex einer Person ist, aus dieser abstracten Idealität mit nachhaltiger Energie in den einzelnen Willens-Acten jeder abgeleiteten Person sich zu befreien strebt. Aus dem bloßen Gedachtseyn ringt sich das Ideal in die Realität, in die diesseitige volle Wirklichkeit herein. Indem so einerseits die Anmaßungen der Empirie, die durch Induction eine Allgemeinheit erzwingen will, zurückgewiesen werden, wird sie andrerseits in ihre wirklichen Rechte eingewiesen. Nicht als Ursache des Allgemeinen kann sie gelten, wohl aber als dessen Wirkung; nicht durch sie wird das Allgemeine gesetzt, aber aus dem Allgemeinen wird sie gesetzt, und diese genaue Zusammengehörigkeit ist es auch, welche dem mehr berührten Paralogismus er-

zeugt. Drehen wir das Verhältniß um und wir erhalten das Richtige.

Wird nach der herrschenden philosophischen Ansicht auf die angegebene Weise nur ein Pseudo-Allgemeines erzeugt, so ist gar nicht zu verwundern, wenn auch die correspondirende Einzelnheit in eine falsche Stellung gerückt wird. Die Einzelnheit kommt nie über die Geltung eines Accidens hinaus; in der Concretion mit dem Allgemeinen, welche die Persönlichkeit darstellt, gewinnt sie die vollkommne Gleichberechtigung mit dieser. Es kann kein bloß Allgemeines geben, sondern nur in der lebendigen und lebendig machenden Einheit mit der Einzelnheit, und ebenso besteht die wahre Individualität nur in der Einheit mit dem Allgemeinen. Diejenigen, welche von einer Beschränkung der Persönlichkeit und von einer schlichten Vergänglichkeit des Einzelnen sprechen, verwechseln die Person, die höchste Form der Individualität, mit der des Dinges. Die beiden Hauptformen des Subjectivismus müssen überwunden werden, die eine, die des Empirismus, der mit subjectiver Willkür eine bloße Besonderheit für Allgemeinheit angesehen haben will, und die andere, welche mit der gleichen Willkür darauf beharrt, daß das Allgemeine nur abstracte Gedankenform, also gleichfalls ein nur Subjectives sey. Hegel schon hatte sehr richtig erkannt, daß das Allgemeine so im Gegensatz zu dem Besondern und Einzelnen erhalten selbst zu einem Besondern werde, wie auch das Unendliche im Gegensatz zu dem Endlichen selbst ein Endliches (S. Wissenschaft der Logik Th. 1 S. 149 f. und Th. 2 S. 36 f.), aber leider ohne diesen Gedanken in seinem System die gehörige Folge zu geben. Sein Allgemeines bleibt ununterschieden in sich selbst und flattert ohne Heimathstätte im Universum. — Das wahre Subject-Object stellt sich dagegen dar in der Person.

Aber nun fragen wir: ist in jenem energischen Streben, durch welches die Urperson ihr Einwohnen in jeder abgeleiteten Person kundgiebt, nicht enthalten, daß irgend einmal die Urperson als diese concret einzelne in die Abfolge des Geschehens,

in die Geschichte eintrete? Der Subjectivismus in der Form des idealistischen Pantheismus verneint diese Frage. Er verneint sie, weil ihm das Höchste, das Princip aller Dinge, ein Unpersönliches, ein Gedanke, eine Kategorie ist, die als solche der concreten Wirklichkeit immer jenseitig bleibt. Auf Grund einer genaueren Analyse wird man dagegen sagen müssen: sollte jenes Streben in jeder einzelnen Person ein zielloses und damit sich selbst widersprechendes bleiben? ein stetes Streben, das ebendamit sich als ein unmögliches, irrationales erweist?

Aber hier macht der pantheistische Subjectivismus Brüderschaft mit dem empirischen. Es wird erklärt, daß diese Urperson in ihrer Einzigkeit nicht in die durch die Induction erschwindelte Allgemeinheit passe und also zu verwerfen sey. Die Urperson wird in ihrer Singularität mit der Signatur des Wunders versehen, und das Wunder ist dasjenige, was, weil es keine Analogie im Kreise des inductiven Verfahrens für sich hat, nicht geschehen kann. Darin besteht das gänzlich Unkritische des Empirismus, daß er zwar das Allgemeine anerkennt und namentlich auf praktischem Gebiete in der Form eines allgemeinen Gesetzes dasselbe nicht zu verleugnen pflegt. Aber er fragt nicht, woher diese Allgemeinheit kommt, und schiebt ihr auf theoretischem Gebiete den Wechselbalg einer ganz willkürlich zur Allgemeinheit aufgesteiften Particularität unter. Hiermit verdirbt er sich ebensowohl die Allgemeinheit als die Einzelnheit. Beide Bestimmungen verharren in unversöhnlichem Gegensatze. Das Allgemeine ist ein utopisch Jenseitiges, das Ideal eine Dichtung, die nie verwirklicht werden kann, und das Einzelne ein Meteor, dem es an aller Kraft des Bestehens mangelt. Der wahre Mittelbegriff, der das Allgemeine und Einzelne als sich gegenseitig bedingend unzerreißbar in sich verknüpft und es zu einer befriedigenden Conclusion kommen läßt, d. h. zu einer solchen, in welcher das Ideale nicht vom einzelnen Geschehen ausgeschlossen wird, ist das Wesen der Person. Die Urperson wäre als die beschränkteste zu denken, wenn sie von dem Gebiete des realen Geschehens, der Wirklichkeit ausgeschlossen wäre.

Es wäre dabei die Regel vorausgesetzt, daß, je vollkommner ein Wesen ist, um so mehr der Kreis seines Seyns verengt wird. Das Urbildliche wäre unmächtiger als das Abbildliche. Directer kann der Widerspruch nicht hervortreten: je mehr Etwas das Vermögen zu seyn in sich hat, um so weniger ist es. Dies alles zu Ehren einer dominirenden Empirie, die schwärmerischer als der feurigste Idealist ihren beschränkten Kreis zur Allgemeinheit hinaufgedichtet, hinaufgelogen hat, und doch von so vielen, die auf der Höhe einer kritischen Speculation zu stehen sicherlich noch keinen Augenblick gezweifelt haben, aus Mangel an Kritik in ihrer widerspruchsvollen Mangelhaftigkeit nicht erkannt wird. Wollte mit jener empirischen Kritik nichts weiter gesagt werden, als daß die vollkommene Persönlichkeit keine Analogie in der Erfahrung für sich habe, so könnte dem ja nur vollkommen beigestimmt werden und würde zum Mitbeweis für das Wesen dieser Persönlichkeit dienen. Es ist auch ganz zuzugeben, daß ein Fall von schlichter Singularität, der aller Stütze durch Analogie entbehrt, alle Vorsicht in Anspruch nimmt, und er bietet in dieser Hinsicht größere Schwierigkeit für die Ueberzeugung, als ein gemeiner Fall. Aber was ihm auf der einen Seite durch den Mangel der Analogie abgeht, wird reichlich ersetzt durch den idealen Hintergrund des persönlichen Wesens, wie es uns in der Analyse sich ergeben hat. Es giebt eine Versöhnung des Apriorischen mit der geschichtlichen Wirklichkeit, oder um es kantisch auszudrücken, der praktischen Vernunft mit der theoretischen. Aber wir sehen, wie die ontologischen Untersuchungen hereinwirken bis in die Geschichte, verwirrend und zerstörend in ihrer unkritischen Gestalt, ordnend und befestigend im Gegentheil.

Zur Geschichte der Aesthetik.

(M. Schasler, Aesthetik als Philosophie des Schönen und der Kunst. Erster Band: Kritische Geschichte der Aesthetik von Plato bis auf die Gegenwart. Berlin 1872. Nicolaische Verlagsbuchhandlung.)

Von Dr. A. Lasson.

Erste Hälfte.

Wenn man unter den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft denjenigen bezeichnen sollte, der der deutschen Geistesanlage besonders eigenthümlich zugehört und dessen Behandlungsweise als besonders charakteristisch für die Gedankenwelt der deutschen Nation zu gelten hat, so müßte man als solchen ohne Zweifel vor allen anderen die Aesthetik nennen. Nicht allein daß der Name dieser Wissenschaft und der erste Versuch einer systematischen Behandlung derselben von einem Deutschen herrührt: die Aesthetik nimmt auch, bald in strengerem systematischem Gewande, bald in Form freierer und loserer Reflexion, eine beherrschende Stellung ein innerhalb des gesammten deutschen Culturlebens, wie es seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts geworden ist, und hat auch auf die gesammte wissenschaftliche Thätigkeit der Deutschen, auf ihre principielle Weltanschauung wie auf die Auffassung der einzelnen Erscheinungen in Natur und Menschenleben, einen bestimmenden Einfluß geübt, während sie bei den andern Völkern immer etwas mehr oder weniger Nebensächliches geblieben ist, ein offenes Feld für geistreiche Reflexionen und vereinzelte Beobachtungen. Von ganz unscheinbaren Anfängen aus hat sich bei den Deutschen die Aesthetik entwickelt, als gelte es nur, eine eigenthümliche Art von Eindrücken, die theils Erzeugnisse der Natur, theils Werke von Menschenhand auf unser Gefühl machen, der wissenschaftlichen Betrachtung zu unterwerfen und die relative Bedeutung einer immerhin unwesentlichen Erscheinung, der Künste, die dem „Witze" entspringen und dem Vergnügen dienen, zu erklären; und allmählig ist das Object dieser Betrachtungen an Werth und Bedeutung für das geistige Leben und für den gesammten

Zusammenhang der äußeren Welt so gewaltig herangewachsen, daß das ästhetische Interesse alle anderen zu beeinflussen, dem Leben und der Wissenschaft einen neuen Charakter aufzuprägen vermochte, so daß zuletzt alles Große und Würdige auf diesem Gebiete sich zu vereinigen schien. Wie zufällig mochte es erscheinen, als auf Anlaß der Leibnizischen Unterscheidung von deutlichen und verworrenen Vorstellungen eine Disciplin auftauchte, die gerade diese letzteren näher ins Auge zu fassen und eine Wissenschaft des sinnlichen Erkennens zu gestalten suchte, und immer klarer wurde allmählich der tiefe Zusammenhang zwischen dem gewaltigen Aufschwung des deutschen Geistes, der zunächst in der poetischen Literatur, dann aber auf allen Gebieten des Lebens eine neue glänzende Culturepoche heraufbeschwor, und dieser Wissenschaft der niederen Erkenntniß, die zu einer Wissenschaft vom Schönen und von der Kunst sich gestaltete, und die auf wissenschaftlichem Gebiete eben jenen Aufschwung nicht nur begleitete, sondern bezeichnete. Einem Geschlechte, das in spießbürgerlicher Versunkenheit nur die Gesichtspunkte des Nützlichen, des Lehrhaften, des Prosaischen kannte, ging die Welt der Ideale auf; in erster Linie fesselte die Geister, die lange im Joche der Theologie gelegen, die blendende Erscheinung des Schönen, das den Zugang zu allem Guten und Wahren zu gewähren schien. Zu wissen, worauf das Wohlgefallen am Schönen beruhe, was eigentlich das Schöne sey und welche Stellung es im Zusammenhange des Universums einnehme, galt seit 1750 als eine der bedeutendsten Aufgaben des wissenschaftlichen Nachdenkens, und die seit 1784 aufeinanderfolgenden Versuche, in innerlich wohl verbundenen Systemen des Gedankens Abbilder des inneren Zusammenhanges der Welt zu geben, haben fast ohne Ausnahme in der Behandlung dieses Problems, wenn nicht die Krönung ihres Werkes, doch einen seiner bedeutendsten Bestandtheile gesehen. Ja, die deutsche Philosophie gipfelte darin, die Gesichtspunkte der Aesthetik zu den herrschenden in der denkenden Betrachtung

des Weltzusammenhanges zu machen, Gott als Künstler und die Welt als sein Kunstwerk zu betrachten.

Es kann an sich nicht Wunder nehmen, wenn eine culturgeschichtlich und für den Zusammenhang der Wissenschaft so wichtige Erscheinung den Griffel des Geschichtschreibers in Bewegung setzt. Gerade aber in den letzten Jahren scheint dies Interesse an der Geschichte der Aesthetik mehr und mehr zu wachsen.*) Seit 1858 liegt nun der dritte Versuch vor, den Gang, den die Wissenschaft der Aesthetik in geschichtlicher Entwicklung genommen hat, darzustellen. In jenem Jahre ist die „Geschichte der Aesthetik“ von R. Zimmermann erschienen; 1868 folgte dann die „Geschichte der Aesthetik in Deutschland“ von H. Lotze; endlich in diesem Jahre die „Kritische Geschichte der Aesthetik“ von M. Schasler. Sonst, wenn der Drang lebendig wird, die Geschichte einer geistigen Bewegung zu schreiben, nimmt man dies für ein Zeichen, daß dieselbe im Wesentlichen abgelaufen ist, daß die frische Zeugungskraft abgenommen hat, und daß eben an die Stelle des Versuches selbstständiger Förderung der Sache das Bestreben getreten ist, die abgeschlossene Entwicklungsreihe mit kritischem Auge zu überschauen, um den sichern Gewinn der vollbrachten Entwicklung klar zu legen und sich anzueignen. Es wäre falsch, wenn man diese in der letzten Zeit hervorgetretenen emsigen Bemühungen um die Geschichte der Aesthetik in gleichem Sinne deuten wollte. Das verbietet schon der eigenthümliche Charakter der drei betreffenden Werke, von denen wir die beiden älteren nur in aller Kürze charakterisiren, das jüngste und umfangreichste einer ausführlicheren Besprechung unterziehen wollen.

*) Aus älterer Zeit giebt es außer den die Geschichte der Wissenschaft kurz darstellenden Uebersichten bei Solger, Schleiermacher, Hegel als selbstständige Arbeit nur ein Büchlein von Koller, Entwurf zur Gesch. u. Literatur der Aesthetik (Regensburg 1799), 85 weitläufig gedruckte Seiten in klein 8., eigentlich nur Bibliographie, nach den Jahren geordnet und mit beigefügten werthlosen Bemerkungen über Inhalt u. Einrichtung versehen, die meist der Allgem. Deutsch. Bibliothek entnommen sind. Ich bemerke das, weil sowohl Zimmermann wie Schasler das Buch nicht kennen, woran sie denn auch nichts verloren haben.

1. Allen diesen drei Werken ist das gemeinsam, daß sie die Geschichte der Wissenschaft keineswegs in bloß historischem Interesse schreiben, sondern vielmehr in die Vergangenheit zurückgreifen, um an dem Gelingen oder Verfehlen der Früheren sich selber bei ihrem Streben nach neuer gründlicherer Durchdringung des Gegenstandes zu orientiren. Das Werk von Lotze zunächst würde man trotz seines Titels offenbar vollkommen mißverstehen, wenn man es vorwiegend und im Wesentlichen nur als eine geschichtliche Darstellung ansehen wollte. Unter solchem Gesichtspunkt betrachtet, würde es an wesentlichen Mängeln der Grundanlage und Ausführung zu leiden scheinen. Dem Verf. fehlt es keineswegs an der leidenschaftslosen Ruhe, Klarheit und Sachkenntniß des echten Historikers, aber an dem rein historischen Interesse für den inneren Zusammenhang der gegebenen Erscheinungen. Eben deshalb versetzt er sich nicht erst mühsam aus seiner Stimmung in diejenige einer vergangenen Zeit und geht der inneren Nothwendigkeit in der Gedankenwelt früherer Denker nicht weiter nach. Vielmehr die mit geistreicher Fertigkeit beleuchteten und der eigenen Behandlungsweise des Verfassers angenäherten Ansichten der Früheren bilden hier nur die Anknüpfung für die eigene reiche Gedankenwelt des Autors. Daraus ist auch die Dreitheilung des Buches zu erklären und zu rechtfertigen, die ja in der That höchst lästig und unzweckmäßig wäre, wenn es sich eben nur um eine geschichtliche Darstellung handelte, wo man sich nun gezwungen sähe, sich die Ansichten jedes der besprochenen Denker aus vielen vereinzelten Anführungen zusammenzustellen; dann aber erscheint sie ganz geeignet, wenn es galt, innerhalb des systematischen Rahmens, den Lotze überhaupt der Aesthetik geben möchte, jede einzelne wichtig gewordene Ansicht eines Früheren je an ihrer Stelle heranzuziehen und als Baustein für das System entweder zu verwenden oder abzuweisen.

Lotze giebt zuerst eine Geschichte der allgemeinen Standpunkte und weist nach, wie sich in geschichtlicher Entwicklung die allgemeinsten Principien für das Verständniß des Schönen

und der Kunst gestaltet haben, mehr in der lockeren Form einer Aufzählung, Charakteristik und Kritik der einzelnen Standpunkte, als in der strafferen eines Nachweises der inneren Gründe dieser Aufeinanderfolge. Ein zweiter Theil schildert die Geschichte der einzelnen ästhetischen Grundbegriffe, ein dritter giebt die Hauptgesichtspunkte aus einer Geschichte der Kunsttheorien. Dem eignen innern Zusammenhang, in welchem die Gedanken der besprochenen Aesthetiker stehen, nachzugehen, ist nicht das eigentliche Bemühen des Verfassers, sondern die Gültigkeit des erlangten Resultates zu prüfen. Er verhält sich nicht nur kritisch zu den referirten Ansichten und zeigt nach, was in den Leistungen eines jeden haltbar, was mangelhaft sey; es bricht nicht nur gelegentlich als der Maßstab des Urtheils, den er an die Ansichten der Früheren legt, bei ihm eine Fülle von eigenen Anschauungen über eine Reihe von fundamentalen Fragen der Aesthetik hindurch: sondern seine geschichtliche Behandlung der Ansichten besteht zumeist in dem Nachweise, wie sich die angeführten Sätze wohl im Zusammenhange der Denkweise, die Lotze selber zu vertreten am meisten geneigt wäre, ausnehmen möchten, und sie gipfelt überall in der Hindeutung auf eine neue, mehr genügende und angemessenere Lösung des Problems oder in einer ausführlichen Motivirung des eigenen Lösungsversuchs. Das ist wahr, der Verfasser affectirt nirgends eine endgiltig in sich abgeschlossene, systematisch durchgebildete Theorie, von der er forderte, daß sie so wie sie ihm zweifellos feststeht nun auch die unbedingte Zustimmung der andern finden müsse. Vielmehr was er bringt, sind nur Fermente der Erkenntniß, Antriebe zu vielseitigerer Ueberlegung der vorliegenden Fragen, neue Anregungen und Gesichtspunkte; er will nirgends abschließen, selbst seinen Tadel und sein Lob nur mit vorsichtigem Rückhalt, nie peremptorisch aussprechen, seine Ansicht niemandem aufdrängen. Er bietet sie immer nur als Material für eine weitere Erwägung der Sache, zu welcher er selbst bereit ist. Aber selbstverständlich ist es, daß bei einem so vielseitigen und geistreichen Manne, wenn er in dieser Weise über die

Leistungen anderer Musterung hält und seine eigenen Betrachtungen daran knüpft, der dargebotene Reichthum von neuen und feinen, auch wohl tief eindringenden Bemerkungen ein überaus großer, die Winke für eine fruchtbarere systematische Anordnung der Wissenschaft und für die Behandlung einzelner Grundbegriffe höchst schätzbar sind. Und so wird das Buch in aller Weise für den Fortschritt der ästhetischen Wissenschaft seine hohe Bedeutung haben. Wir sagen dies ausdrücklich auch mit Rücksicht auf die Gegner, die das Buch hat, und zu denen auch Schasler gehört. (Vgl besonders S. 1214 ff.) Nicht jedem, am allerwiengsten einem dogmatisch angelegten Geiste, der einen bestimmten Standpunkt mit aller Kraft und Entschiedenheit festhält, vertritt und durchführt, ist es zuzumuthen, daß er an der kühlen und vornehmen Haltung des Buches ein Gefallen habe, und mitunter möchte es auch uns fast zu viel werden des subjectiven Tones und der halben und unentschiedenen Wendungen. Aber das sind keineswegs Ausflüchte desjenigen, der nicht genügend in der Sache lebt, oder sich den Rücken decken möchte, oder sich aufs Geradewohl versucht; sondern es sind Wendungen einer fast übertriebenen Urbanität, die um so begreiflicher ist auf einem Gebiete, wo die Gegnerschaft nicht leicht durch sittlichen Widerwillen verschärft wird, und bei einem Manne, der sich nicht dafür ausgiebt, ein dogmatisches System zu liefern. Zum Theil möchte es aber auch darauf beruhen, daß der Verfasser in diesem Werke als Historiker sich einer um so größeren objectiven Ruhe und Unpartheilichkeit befleißigen zu müssen glaubte.

Das ist allerdings zuzugeben, daß an einigen Stellen, und besonders da, wo über die Theorie der Kunst gehandelt wird, höchst befremdliche Ansichten auftreten und über den tieferen Grund der Dinge mit zu leichter Hand hinweggegangen wird. Hier allerdings überkommt auch den freundlich gesinnten Leser zuweilen das Gefühl, als stehe der Verfasser dem Gegenstande nicht nahe genug, wenigstens was die Fülle der Anschauung und persönlichen Erfahrung, keineswegs was Lebhaf-

tigkeit des Interesses anbetrifft. Aber auf diesem Gebiete muß man auch nicht das Verdienst des Werkes suchen. Vielmehr diejenigen Probleme, die mit der Physiologie und Psychologie am meisten verwandt sind, sind es auch hier, die der Verfasser mit seiner auf diesem Boden so oft bewährten Meisterschaft am meisten gefördert hat. Was er für die Metaphysik des Schönen, für die Lehre von der Bedeutung der Schönheit im Zusammenhange des Universums geleistet hat, läßt sich am leichtesten an dem Satze zeigen, in welchem er einen wenn auch nicht erschöpfenden, so doch glücklichen Ausdruck für die Verwandtschaft und den Unterschied des Schönen und Guten gefunden hat (S. 234): „Die elementaren Formen des Schönen sind wie Analogieen der allgemeinen Verhältnisse, die alles Gute zu seiner Verwirklichung voraussetzt; spielt das Mannigfaltige der Anschauung, obgleich ihm keine sittliche Verpflichtung obliegt, dennoch in diesen idealen Formen, so füllt es uns mit verehrungsvollem Wohlgefallen durch den Schein einer Welt, in welcher die ewigen Gesetze des Seynsollenden zu Fleisch und Blut der Erscheinungen geworden sind und das Ideale zugleich als reale Kraft die Fülle der Erscheinungen hervortreibt, ihrer selbst froh, durch äußere Zwecke und Aufgaben unbelästigt, von keinem ihr fremden Mechanismus zurückgehalten.“ Man erkennt leicht, wie Kant, Schiller, die Späteren die einzelnen Momente dieses Gedankenganges geliefert haben, die doch wieder in origineller Weise von dem Verfasser modificirt und combinirt worden sind. Doch darauf einzugehen, entspricht nicht der Aufgabe dieser Besprechung. Ungern versagen wir es uns, die hier hervortretenden Grundbegriffe zu discutiren. Aber hervorheben wollen wir noch die verständnißvolle Anerkennung, die Lotze der idealistischen Aesthetik zu Theil werden läßt, und die gerechte Würdigung, mit welcher er insbesondere die Verdienste Schelling's und Weiße's um den Fortschritt der Erkenntniß beleuchtet.

2. Der Form der Darstellung und der Auffassung der Aufgabe nach näher unter einander verwandt und in gemeinsamem Gegensatze gegen die Behandlungsweise, die die Geschichte der

Aesthetik bei Lotze gefunden hat, enger verbunden sind die beiden umfassenden Werke von Zimmermann und Schasler. Ersteer giebt als Zweck seines Buches an, daß es als kritische Einleitung für eine neue Darstellung der Aesthetik dienen solle, die denn auch seitdem im Jahre 1865 erschienen ist. Letzterer bezeichnet sein Werk als ersten Theil einer Philosophie des Schönen und der Kunst, und zwar als Grundlegung derselben. Beide wollen auf Grundlage einer kritischen Darlegung der Lehren anderer ihre eigenthümlichen Systeme errichten. Dabei allerdings herrscht wieder zwischen beiden der entschiedenste Gegensatz theils in Hinsicht auf den Standpunkt der historischen Betrachtung, theils in Hinsicht auf die Theorie, die jeder von ihnen für die wahre hält, und auf den Weg, der ihnen zum rechten Ziele zu führen scheint.

Zimmermann findet beim Ueberblick über die gesammte bisherige geschichtliche Entwicklung, daß das Resultat hoffnungslos scheint; darum grade meint er sey die Zeit zur historischen Betrachtung gekommen. Unsere Zeit, die an empirischer Kenntniß des Schönen aller Zeiten und Völker reicher sey als jede andere, sey an philosophischer Erkenntniß desselben selbst hinter die Anfänge im Alterthum hinabgesunken (S. 787). Seine Absicht ist, eine Post- und Straßenkarte zu entwerfen, auf welcher alle Pfade und Irrpfade verzeichnet sind, welche die philosophische Wissenschaft vom Schönen und der Kunst bisher zu betreten versucht hat, und gelegentlich anzudeuten, in welche Sackgassen sie geführt haben. Welchen davon der Kartenzeichner selbst für den rechten halte, dieses zu verbergen werde ihm wohl nicht gelingen; aber den besten Willen nimmt er für sich in Anspruch, daß seine individuelle Meinung auf sein Urtheil über die Ansichten anderer so wenig bestimmenden Einfluß als möglich nehme (S. XI).

Es ist nicht leicht zu sagen, was diese letztere Aeußerung bedeutet. Von dem Versuch einer „immanenten" Kritik, wo der Autor gemessen würde an der Consequenz seiner eigenen Gedanken, an seinem Verhältnisse zu seinen Vorgängern und an

dem Maaße historischer Berechtigung, das seine Theorieen, wenn auch an sich nicht genügend, als fördernde Elemente für den Gang der geschichtlichen Entwicklung in Anspruch nehmen können: davon ist hier gar nicht die Rede. Die Geschichte der Aesthetik endet in der puren Trostlosigkeit, weil eine Meinung, die Zimmermann nicht theilen kann, sich zuletzt als diejenige erweist, die die weiteste Verbreitung gefunden hat. Der Irrthum gilt hier auch nicht als ein Moment der Wahrheit: sondern wer einer anderen Theorie anhängt, als der Verfasser, der hat das Ganze verfehlt, dessen Ansicht muß nicht etwa als eine einseitige ergänzt, als eine unvollkommne modificirt, sondern schlechtweg verworfen werden, und solche ganz verkehrten Ansichten haben nun von je an mit wenigen Ausnahmen fast alle gehabt, deren Namen in der Geschichte der Aesthetik genannt werden, am meisten aber diejenigen, auf die die deutsche Nation als die glanzvollsten Vertreter dieser Wissenschaft zu blicken gewohnt ist. Ausdrücklich bekennt sich der Verfasser zu der Absicht, die Irrthümer und Verfehlungen der Früheren aufzuweisen, natürlich von seiner besseren Einsicht, seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung, aus. Daß es keine bloße „individuelle Meinung" seyn würde, an der der Verfasser die andern mißt, brauchte nicht erst gesagt zu werden; denn das ist doch wohl selbstverständlich. Aber den Vorwurf kann er nicht von sich ablehnen, — wenn das nämlich in den Augen des Verfassers ein Vorwurf ist, — daß bei allen geschilderten Gestalten sein wesentliches Interesse das ist, ob er bei ihnen seine Ansichten wiederfindet oder nicht, die zu verbergen ihm freilich nicht gelungen ist, da man sie von der ersten bis zur letzten Seite immer wieder zu hören bekommt. An ihr und nur an ihr werden alle diese Theoretiker der Aesthetik gemessen; zuweilen auf den bloßen Schein der Uebereinstimmung hin wird ihnen Beifall, sonst und fast durchgehends einfache Ablehnung zu Theil. Darum ist das Resultat der geschichtlichen Entwicklung ein so trostloses, darum überwiegt so sehr der Irrthum über die selten und spärlich auftretenden Ahnungen der Wahrheit, weil in der That äußerst wenige Denker sich

auftreiben lassen, denen auch nur zum Schein die Ansicht zugeschrieben werden kann, das Schöne wäre bloße, gegen den Gehalt gleichgültige Form. Wer nun in der Geschichte der Aesthetik etwas anderes erwartet, als eine Gallerie von Irrthümern, bei denen es zum Theil kaum recht begreiflich ist, wie sonst doch gar nicht so übel angelegte Geister zu einer solchen Verkennung der Sache haben kommen können, der kann an einer Geschichtschreibung wie diejenige Zimmermann's ist, unmöglich ein Genüge finden.

Noch weniger genügend stellt sich das Resultat für denjenigen, der auch Zimmermann's Ansichten von der Natur des Schönen und von der Aufgabe der Aesthetik in keiner Weise theilen kann. Und wir meinen, in dieser zugespitzten Form, die Zimmermann denselben verliehen hat, möchten die Herbartischen Ansichten von der Schönheit überhaupt bei sehr wenigen Zustimmung finden können. Man kann ja zugeben, daß speciell in der Hegel'schen Schule und auch bei Weiße in der Betrachtung des Schönen die Rücksicht auf den Gehalt allzusehr vorwiegt, diejenige auf die äußere Erscheinung, in welcher jener Gehalt angeschaut wird, zu sehr zurücktritt: und doch wird man behaupten müssen, daß Zimmermann den Widerspruch gegen diese Betrachtungsweise bis zu einem Extrem getrieben hat, das doch wohl im höchsten Grade bedenklich ist. In dieser Schärfe der Ausprägung scheint es mitunter, als sey bloß noch das Wort übrig geblieben, der Gedanke aber ausgegangen. Die Aufgabe der Aesthetik ist nach Zimmermann (Aesthetik S. 30), „die unbedingt wohlgefälligen Formen" zu suchen, d. h. „solche die an jedem Stoff, allenthalben und Jedem wohlgefällig erscheinen, wenn nur die Bedingung des Gefallens, das vollendete Vorstellen, erfüllt ist." Aber man suche doch nur nach solchen unbedingt wohlgefälligen Formen: finden wird man keine, und wir meinen auch Zimmermann hat keine gefunden. Es heißt weiter: „Man darf die Frage nicht aufwerfen, ob sie zu dem Stoffe passen; da sie gleichgiltig sind gegen den Stoff, so passen sie zu jedem." Wie kann aber irgend eine Form gleich-

gültig seyn gegen den Stoff, der der ihrige ist? Zur Aufstellung einer solchen leeren Abstraction wie stofflose oder gegen den Stoff gleichgiltige Form scheint Zimmermann dadurch verleitet worden zu seyn, daß er bei Form zunächst an Verhältnisse räumlicher oder zeitlicher Ausdehnung denkt, die ja bis zu einem gewissen Grade auf verschiedene Stoffe übertragbar und gegen diese letzteren relativ „gleichgiltig" sind, freilich auch sie nicht vollkommen gleichgiltig. Denn selbst die räumliche Begrenzung, die ein Marmorwerk zeigt, vollkommen so in Gyps oder Erz zu wiederholen, ist eine physische Unmöglichkeit. Geschweige denn erst bei jeder Form und jedem Gehalt in höherem Sinne. Es giebt schlechterdings keine Verhältnisse, die unbedingt wohlgefällig sind, selbst wenn wir von rein geometrischen Verhältnissen reden. Gefallen sie am Stein, so gefallen sie sicher nicht an der Pflanze, nicht am Thier, und gefallen sie am Pferd, so sicher nicht am Rind oder am Hirsch. Doch darüber soll hier nicht gestritten werden. Wir wollten bloß darauf aufmerksam machen, daß das Wort Form, wie es Zimmermann gebraucht, vollkommen alle Bedeutung verliert. Wenn Friedrich Vischer sagt: das Schöne ist reine Form, so erwiedert Zimmermann (Gesch. der Aesth. S. 718): „Also doch ohne Rücksicht auf würdigen oder unwürdigen Gehalt." Als ob unter Form ein Futteral oder ein Rock zu denken wäre, welche beide doch auch durch das was sie aufnehmen sollen modificirt werden. Form rein für sich betrachtet ist gar nichts. Wenn man das Wort Form gebraucht, so meint man immer Form von etwas, die bestimmte Form eines bestimmten Inhaltes oder Stoffes. Form hat gar keinen anderen Sinn, als diesen Inhalt zur Erscheinung zu bringen. Eine bloße Form, bei der man vom Inhalte absehen könnte, ist so undenkbar, wie ein Wesen, welches ohne Erscheinung wäre. So was ist in keiner Anschauung, keiner Vorstellung gegeben, es ist also ein bloßes Wort ohne allen Begriff. „Reine Form" kann nur heißen: eine Form, die nichts als Form, aber auch vollkommen das ist, was man unter Form versteht, nämlich nichts für sich, sondern durchaus eine

Erscheinung ihres Inhalts und zwar dies in vollkommenster Weise. — Bei Zimmermann fallen Stoff und Form ganz auseinander, als wären sie nur äußerlich oder gar nicht auf einander bezogen. Es thut einem geradezu weh, wenn Zimmermann, wozu nur Consequenzmacherei führen kann, Schillern die Ansicht zuschreibt (S. 512): „Der erhabenste Inhalt macht das Werk nicht zum Kunstwerk, der frivolste Stoff nimmt ihm nichts am ästhetischen Werth." Die erste Hälfte ist selbstverständlich, die zweite verkehrt. Und das soll Schiller's Ansicht seyn, damit Zimmermann Schillern vollkommen beistimmen kann! Die Beschaffenheit des Gehaltes sey ästhetisch betrachtet völlig gleichgültig (S. 748). Der Satz, daß nur großer Gehalt große Form möglich mache, sey nur in Bezug auf den Künstler richtig. Dieser werde ohne Begeisterung für einen großen Gehalt auch selten zu großen Formen für denselben sich erheben. An sich aber sey großer Gehalt in kleiner Form ebenso gut ästhetisch denkbar, als umgekehrt (S. 716). Denkbar ist das gewiß, aber ästhetisch ist es nicht, sondern widrig und häßlich. Zimmermann dagegen meint: Einklang der Form mit den Gehalt sey ein Verhältniß und zwar eines von jenen, welche unbedingt wohlgefällig seyen; aber es sey nicht das einzige (S. 748). Ein Verhältniß nun ist das gewiß, nur eben kein Verhältniß innerhalb der bloßen Form, und wenn Zimmermann hierin ein wohlgefälliges Verhältniß findet, so giebt er wenigstens so viel zu, daß auch solches unbedingt wohlgefällig ist, was nicht bloß der Form, sondern auch ihrer Beziehung auf den Gehalt angehört. Indessen wir dürfen dem nicht weiter nachgehen. Lotze erinnert uns hoffentlich noch zur rechten Zeit (S. 229), daß alle Heftigkeit ihr Ziel verfehlt. So begnügen wir uns, auch das Wort Lotze's gern zu acceptiren: „Von einer Reform der Aesthetik durch Herbart zu sprechen, dürfte verfrüht seyn. Die formale Aesthetik arbeitet überwiegend noch mit dem Stoffe, den ihr die Anstrengungen der idealistischen Aesthetik überliefert haben" (S. 246). In der That wird der Gedanke von dem rein formalen Charakter der Schönheit um so weniger erträglich,

je mehr der Versuch gemacht wird, ihn im Einzelnen durchzuführen. Zimmermann hat diesen Versuch in seiner Aesthetik gemacht, wie uns scheint, die in der Herbartischen Conception liegende Einseitigkeit aufs äußerste übertreibend. Aber auch seine Geschichte der Aesthetik läßt fast alle Gestalten vermittelst der Einseitigkeit dieser Betrachtungsweise unter einer falschen Beleuchtung erscheinen. Wie sehr auch die Sorgfalt zu rühmen ist, mit welcher Zimmermann das geschichtliche Material zusammengetragen hat, so bleibt dem Werke gegenüber dennoch das Gefühl übrig, wie schade es doch ist, daß auf eine so verlorene Sache so viel Geist und Scharfsinn, so viel sachlicher Ernst und eingehende Liebe ist verwendet worden, wie sie sich sowohl in der Geschichte als in dem System der Aesthetil bei Zimmermann auch dem unzweifelhaft zu erkennen geben, der den principiellen Standpunkt für verfehlt erachten muß.

3. In diesen fundamentalen Mängeln des Zimmermann'schen Werkes liegt die Berechtigung für Schasler, mit seiner sonst gleichartigen Arbeit hervorzutreten und die Geschichte der Aesthetik noch einmal zu schreiben, als ob sie noch nicht geschrieben wäre. Der Reichthum des historischen Materials ist bei beiden so ziemlich der gleiche, nur daß Schasler auf andere Puncte den vorwiegenden Accent legt als Zimmermann, und in viel umfassenderer Weise die Einzelheiten der historischen Erscheinung aus den in den Culturzuständen, in der Art der praktischen Kunstübung, in dem geschichtlichen Zustande der Philosophie, in dem Charakter der Persönlichkeiten liegenden Ursachen zu motiviren sucht. Beide gehen ferner in das Detail der überlieferten Lehrsysteme ein und bemühen sich, es im Zusammenhange nach allen Seiten klar zu legen; doch verfolgt Schasler auch die Gliederung der Systeme mit größerer Ausführlichkeit als sein Vorgänger, dem es weit mehr bloß um die Fixirung der obersten Principien zu thun ist. Der wesentlichste Unterschied aber liegt in der allgemeinen Auffassung von dem Wesen der Geschichte selber. Schasler sieht in der Geschichte der Wissenschaft so ziemlich das directe Gegentheil von dem was Zimmermann in derselben fin-

det. Auch ihm soll die Betrachtung früherer Ansichten den Standpunkt gewinnen helfen, welcher jetzt der in der wissenschaftlichen Bewegung geforderte ist; aber er findet keinerlei Veranlassung, das Bisherige zu verneinen oder zu beseitigen, sondern vielmehr fortzubauen, von der Vergangenheit die Richtung sich bezeichnen zu lassen, welche die gerade Fortsetzung derjenigen ist, in welcher die Wissenschaft auch bisher fortgeschritten ist. Er will constatiren, was bisher gelungen ist, und nachweisen, was immerhin noch verfehlt oder unerledigt geblieben ist, um hier ergänzend und fortbildend einzugreifen. Die Geschichte der ästhetischen Ansichten und Systeme ist ihm in Wahrheit die begriffliche Genesis des ästhetischen Bewußtseyns selber (S. 61); denn die begriffliche Genesis einer concreten Sphäre offenbart sich zugleich als ihre geschichtliche Genesis (S. 1155); die Wahrheit einer Wissenschaft ist die Geschichte derselben (S. 1044). Jeder in der Geschichte auftretende Standpunkt hat darum seine relative Berechtigung und Wahrheit; durch Widerspruch und höhere Einheit erfolgt der Fortschritt (S. 1130). Die Methode, die er anwendet, ist die „objectiv-kritische“: das Gegebene als solches unbefangen aufzunehmen, seine Beschränktheit aufzuzeigen, das Wahre auszuscheiden, auch dieses wieder, sofern es ein festes Endliches ist, aufzulösen, bis das ganze Reich des Wahren, worin alle einzelnen Wahrheiten als Momente conservirt sind, durchlaufen und erschöpft ist (S. 58 ff.). Die früheren Systeme sind ihm daher nicht eine Reihe von Irrthümern, sondern bilden eine consequent fortschreitende Entwicklungsreihe, in welcher jedes seinen wohlberechtigten Platz hat, indem es in dem organischen Ganzen der Entwicklung, zu der es gehört, ein Glied bildet, das um der Vollendung des Ganzen willen nöthig war, ohne daß es doch den Anspruch erheben dürfte, selber das Abschließende und für sich das Ganze zu seyn. In diesem Gliedbau der Geschichte findet auch der so scharf contrastirende Standpunkt Herbart's, ja auch Zimmermann's selber seinen Platz als ein realistisches Gegengewicht gegen die idealistische Einseitigkeit der Hegelschen Schule, und trotz aller Bitterkeit und Schärfe der geübten Kritik darf Schasler dem Gegner

das Lob nicht vorenthalten, daß er eine vorhandene Lücke nicht nur angedeutet, sondern auch auszufüllen sich bemüht und dadurch den Nachfolgenden eine Aufgabe gestellt hat, die in der Richtung der sich entwickelnden Wissenschaft liegt.

Und wie in der Auffassung der Geschichte, so auch in der Auffassung des Begriffs der Schönheit steht Schasler innerhalb des Gedankenkreises derjenigen, welche Zimmermann als die eigentlichen Verderber und Verfälscher der Wissenschaft mit ausdauerndstem Eifer bekämpft. Schasler ist aus der Schule Hegel's hervorgegangen, und so sehr er im Einzelnen von den traditionellen Auffassungen derselben abweicht, so ist doch seine ganze gedankliche Eigenthümlichkeit eine solche, daß sie das Gepräge der in dieser Schule Gebildeten in den deutlichsten Eindrücken an sich trägt. Die Grundsätze der idealistischen Aesthetik sind auch im Allgemeinen die seinigen; indessen, er will keineswegs das schon Gesagte nur wiederholen oder bekräftigen; seine Absicht ist vielmehr darauf gerichtet, das was in diesem Idealismus einseitig scheint, durch realistische Gesichtspunkte so zu ergänzen, daß nicht ein verwaschenes eklektisches Gemisch, sondern gewissermaßen eine neue chemische Verbindung herauskommt, die von beiden die Züge trägt, aber doch auch beide in sich neutralisirt.

Das ist des Verfassers Absicht. Daß diese an sich gerechtfertigt ist, kann von keinem billigen Standpunkte bestritten werden. Wenn der idealistischen Aesthetik der realistischen gegenüber auch nur ein Moment der Wahrheit innewohnt, so ist es auch ein anerkennenswerthes Unternehmen, die Geschichte der Aesthetik von diesem Standpunkte aus darzustellen und den geschichtlichen Gestalten diejenige Beurtheilung angedeihen zu lassen, die ihnen unter solchem Gesichtspunkte zukommt. Und was nun die Ausführung des Vorsatzes anbetrifft, so braucht man nur wenige Seiten in dem Werke zu lesen, um den vollen Eindruck zu erhalten, daß hier ein hochgebildeter, mit der Kunst und ihren Werken vertrauter, für die Schönheit empfänglicher Geist auf Grundlage tiefgehender Studien und gereiften Nachdenkens

ein in sich wohl verbundenes Ganzes vor uns aufbaut, an dem man vieles Einzelne anders wünschen, ja, in dessen Fundamenten wie in den schließlichen Resultaten vieles seyn kann, womit man keineswegs einverstanden ist, und an dem man doch die Verdienstlichkeit des Unternehmens und die geistreiche Art der Ausführung anerkennen und rühmen muß.

Einige Einwendungen gegen den Grundton des Werkes möchten wir gleich hier vorbringen. Es scheint uns eher ein störendes Element, daß es doch nicht ein rein historisches Interesse ist, welches den Verfasser leitet. Er selber bekennt (S. 1054), daß es historische Studien vorzugsweise gewesen sind, die ihm seine Ansichten über die Aesthetik gebildet haben; aber es ist deshalb nicht nothwendig, daß jeder mit dem Autor denselben Weg gehe. Wenn er die Geschichte der Aesthetik als die Grundlegung einer neuen eigenen Theorie betrachtet, so hat der rein historische Ton darunter gelitten. Denn die Geschichte will nicht bloß dienen, sie nimmt für sich durchaus das Interesse eines selbständigen Objectes in Anspruch, wenn sie nach ihrer ganzen Würdigkeit behandelt werden soll. Der Verfasser hat doch wohl zuweilen rein subjective Gesichtspuncte, die sich ihm als eigene Ansicht aus dem Studium der Geschichte ergeben haben, in die Kritik der Früheren einfließen lassen, und sie nicht sowohl an dem Zusammenhange ihrer eigenen Gedanken und an dem durch die jedesmalige geschichtliche Lage Erforderten, als an seiner eigenen höheren Einsicht gemessen. Der zusammenhängende Faden einer rein historischen Berichterstattung und Kritik ist dadurch zuweilen unterbrochen worden. Die Geschichte der Wissenschaft kann überhaupt nicht wohl ihr erster grundlegender Theil seyn. Denn wie sehr man auch nach jener oben geschilderten objectiv-kritischen Methode strebe: seiner subjectiven Ansicht kann sich niemand so vollkommen entäußern, daß nicht jeder die Geschichte von seinem Standpunkte schriebe und daß nicht danach auch seine Desideria sich gestalteten.

Bedenklich ferner scheint uns die Ansicht, auf die der Verfasser Werth legt und die er im Anschluß an Friedrich Schle-

gel ausgebildet hat: die Kunstwissenschaft habe sich als ein wesentliches Moment der modernen Kunstbewegung selber zu begreifen (S. XXXII. 797). Gewissermaßen widerspricht dem schon, was der Verfasser selber ausführt (S. 16): „Sucht der Künstler diesen Schleier von dem Geheimniß, das er sich selber ist, mit vermessener Hand zu heben, so erstirbt die geniale Unschuld in ihm;" obgleich auch dieser Satz keineswegs unbedingte Giltigkeit hat: man denke nur an Lessing und Schiller. Jedenfalls gehen Kunst und Wissenschaft überhaupt, also auch Kunstwissenschaft, aus zu disparaten Culturbedingungen hervor, so daß sie sich oft eher gegenseitig stören als fördern. Es ist auch nur der Schein, der für diese Ansicht in den Erfahrungen der letzten Kunstepoche eine Bestätigung finden läßt. Nicht die Kritik hat die neue Kunstblüthe seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts hervorgetrieben, sondern der neue ideale Zug des Lebens hat mit der Kunst zugleich eine dem Idealen zugewandte Wissenschaft und mit der gesteigerten Werthschätzung der reinen Schönheit das wissenschaftliche Interesse an der begrifflichen Erforschung derselben zur Folge gehabt. Weil die Wissenschaft neue Bahnen gegangen ist, insbesondere um den Begriff des Organischen in Natur- und Geistesleben nach Möglichkeit zu durchdringen, so hat dadurch die Kunstwissenschaft ihre Früchte reifen sehen, während zugleich ein idealer Bildungstrieb das Kunstleben begünstigte. Für die Kunst ist die wissenschaftlich reflectirende Kritik immer nur eine Krücke, wie es Lessing richtig ausdrückt, die vielleicht dem Lahmen ein mühsames Gehen ermöglichen, aber nicht den Schwung der Flügelkraft ersetzen kann. Die Kritik ist immerhin eine der Bedingungen, unter denen das künstlerische Schaffen steht, aber niemals eine der wesentlicheren, auch für das moderne Kunstleben nicht. Denn die Bedingungen der wahren Kunst bleiben für alle Zeiten dieselben; sie fordert eine bestimmte Form der geistigen Stimmung und gewisse allgemeinere im Leben vorhandene Culturelemente. Konnte die Kunst früher ohne wissenschaftliche Kritik entstehen und gedeihen, so kann sie's auch heute, wo nur sonst ihre wesentlicheren Bedingungen

gegeben sind. Damit verliert aber die Kunstwissenschaft nichts an ihrer Bedeutung und ihrem Werthe, der nicht in der Förderung der Kunst, sondern in ihrer Stellung innerhalb des Systems der Wissenschaft besteht. — Doch es ist Zeit, näher auf die Einzelheiten des Schaslerschen Werkes einzugehen.

4. Dasselbe zerfällt in 3 Theile. Der erste (S. 3—56) giebt eine kritische Uebersicht über die allgemeinen Standpunkte, die man der Kunst und Schönheit gegenüber einnehmen kann, gewissermaßen eine Phänomenologie des ästhetischen Bewußtseyns, und langt bei der Bestimmung des specifisch wissenschaftlichen, des philosophischen Standpunkts an. Der zweite und umfassendste Theil (S. 57—1125) enthält die kritische Geschichte der Aesthetik als Wissenschaft; das Resultat aus demselben zieht der dritte Theil (S. 1126—1141), in welchem der aus der kritischen Geschichte sich ergebende jetzt geforderte wissenschaftliche Standpunkt hinsichtlich des Grundprincips und der Gliederung des Stoffes formulirt und die Aesthetik hinsichtlich ihrer besonderen Aufgabe und ihres Umfanges definirt wird. Es folgt dann noch ein kritischer Anhang (S. 1143—1218), in welchem sich der Verfasser theils mit den Ansichten anderer polemisch auseinandersetzt, theils einzelne früher berührte Punkte weiter ausführt, als es im Zusammenhange des Textes möglich und angebracht war.

Wir wollen zunächst vom ersten Theile sprechen. Der Verfasser giebt in der Anordnung der verschiedenen Standpunkte der Kunstbetrachtung eine consequent aufsteigende Reihenfolge, in der jede Stufe scharf und schlagend charakterisirt wird. Wir haben da zunächst ein Empfindungsurtheil, welches sich in verschiedenen Stufen mit immer zunehmender sachlicher Begründung darstellt als das des Laien, des Kenners, sodann des Künstlers und Kunstfreundes, endlich des Sammlers und Kunsthändlers, der als Kunstverleger und Auctionator erscheint; zweitens ein Verstandesurtheil des Chronisten einerseits, des Kunstforschers andererseits, der als Philologe oder als eigentlicher Kunsthistoriker sich verhält; drittens das Vernunfturtheil der eigent-

lichen Wissenschaft, die als bloß phantastische oder zusammenhängend entwickelte Aesthetik sich darstellt, und zwar diese letztere entweder mehr in reflectirender oder in der eigentlichen Form der strengen Wissenschaft. Damit ist denn derjenige Standpunkt des ästhetischen Bewußtseyns gewonnen, der als der höchste zu gelten hat, und die Aufgabe ist nun, die geschichtliche Reihenfolge der philosophischen Ansichten vom Schönen, wie sie sich in dieser Form gestaltet haben, darzustellen.

In dieser Schilderung der Standpunkte der Kunstbetrachtung zeigt sich Schasler als einen beredten Kritiker, der auch die Geißel der Satire mit Laune und Geschicklichkeit schwingt. Aber einige Bedenken können wir gleichwohl nicht unterdrücken. Von den Standpunkten des ästhetischen Bewußtseyns überhaupt soll dieser Theil handeln; gleichwohl ist nur von der Kunstbetrachtung die Rede, nicht von dem Verständniß des Naturschönen, und dazu kommt, wie schon die aufgezählte Reihenfolge der Stufen zeigt, daß der Verfasser fast ausschließlich an die Malerei und etwa noch an die Sculptur gedacht hat, Baukunst, Musik und Dichtkunst aber ganz außer Acht gelassen hat, während die typischen Formen der Kunstbetrachtung auf diesen Gebieten eher gewonnen werden konnten. Der Verfasser ferner sucht zu zeigen, wie jeder der niederen Standpunkte durch einen ihm einwohnenden Mangel einen höheren fordert, bis zuletzt der streng wissenschaftliche als Consequenz sich ergiebt. Aber was in dieser Bewegung im Sinne des Verfassers das eigentlich treibende Element ist, scheint uns nicht genügend ins Licht gesetzt; seine Dialektik hat, so geistreich sie ist, zuweilen etwas äußerliches und spielendes. Der Verfasser entnimmt aus der Erfahrung den Unterschied des theoretischen und praktischen Kunstinteresses; aus seinem Zusammenwirken mit den drei Stufen der Bewußtseynsentwicklung: Empfindung, Verstand und Vernunft gewinnt er dann die Uebergänge von einem Standpunkt zum andern. Aber was innerlich den Grund dieser Bewegung bildet, scheint vielmehr die Verflechtung des idealen Gebietes der Kunst mit den materiellen Bedingungen des äußern Lebens zu

seyn. Das Kunstwerk, obgleich aus einer idealen Welt der reinen Anschauung stammend, ist doch nachher ein Object in der Reihe der Objecte. Es ist am bestimmten Ort, das Musikwerk oder die Dichtung ist zu bestimmter Zeit, etwa wenn es aufgeführt wird, zu genießen. Es erweckt ein Begehren nach dem Genuß oder Besitz wie ein anderes Ding; es hat einen bestimmten Werth im Austausch der Güter und wird als Waare erhandelt. So wird das Interesse am Kunstwerk in die Reihe der irdischen Interessen hineingezogen, und es bedarf zunächst eines sichern Urtheils über die Sache und über die Neigungen der Menschen, weiterhin eine Kenntniß der geschichtlichen Kunstentwicklung, zunächst alles in jenem äußerlichen Interesse. Näher als diese Vermögensrücksichten, die Speculation auf den Gewinn, steht dann dem rein ästhetischen Gesichtspunkte eine Fülle von anderen Interessen, die sich ebenfalls an das Kunstwerk knüpfen und die für jene den Grund und Anlaß bilden. Die Kunst gewährt Vergnügen, Erholung und Belehrung. Auch dies sind der Kunst als solcher äußerliche Wirksamkeiten; wer da meinte, die Jupitersymphonie oder der Faust seyen dazu da, uns zu unterhalten oder zu belehren, würde nicht besser urtheilen, als wer meinte, der Korkbaum sey dazu da, damit wir unsere Flaschen pfropfen können. Aber diese Interessen eines äußerlichen Nutzens hängen sich an das Kunstwerk als an ein reales Ding grade wie sie sich an die Producte der Natur hängen. Die Kunst hat eine bestimmte Stelle unter den Bildungsmitteln der Erwachsenen wie der Jugend; man sucht das Vergnügen daran und die Belehrung dadurch; der ermüdete Geschäftsmann begehrt vom Kunstwerk Erholung, der von Sorgen gequälte Erdenbürger Zerstreuung. Die Kunst wird zu einem diätetischen Mittel, das Spiel der Geisteskräfte neu zu beleben oder umzustimmen und in eine neue Richtung zu lenken. Die Kunst wird so zu jedermanns Sache, jedermann möchte was von ihr wissen, über sie hören und von ihr sprechen, fast wie das Wetter. Die Anregung fällt den Kundigeren zu. Auch die Frauen, die Kinder, die Laien, die weniger Begriffe als ungefähre Vorstellungen

ertragen können und bedürfen, sollen beschäftigt, mit dem Gegenstande vertraut gemacht, zu einigermaßen richtiger Urtheilsbildung angeleitet werden. So lange dies in angemessener Weise geschieht, ist es gewiß nicht zu tadeln, sondern dankbar anzuerkennen; die Resultate der feinsten Forschung und des streng wissenschaftlichen Nachdenkens über Kunstgeschichte und Aesthetik in einem für die Masse der „Gebildeten", d. h. der Unwissenden, genießbaren Gewande vorzutragen, ist auf diesem Gebiete nicht nur weit lohnender, sondern auch weit verdienstlicher als auf den meisten anderen. Aber freilich, wenn solche populäre Aesthetik nicht das Bewußtseyn behält, eine Handreichung an die Unmündigen aus der Gemeinde zu seyn, sondern sich mit hochmüthiger Geringschätzung über die Meister erhebt, denen jede echte Belehrung verdankt wird: dann erreicht sie mit dem Gipfel des äußeren Erfolges zugleich den Gipfel der Trivialität. Gegen solche Erscheinungen hat der Verfasser mit vollem Rechte den bittersten Tadel zugleich mit überlegenem Humor walten lassen. Im übrigen aber kann man demselben allen Tadel, den er gegen untergeordnete Standpunkte ästhetischer Betrachtung äußert, zugeben, und darf ihn doch einer gewissen Ungerechtigkeit zeihen. Nicht allein, weil es auch solche Käuze geben muß. Auch in Sachen der Kunst ist der philosophische Standpunkt, d. h. derjenige, der sich über den Zusammenhang der Begriffe von ihren letzten Voraussetzungen aus und bis zu ihren letzten Consequenzen hin möglichst vollkommene Rechenschaft abzulegen bemüht, und die subjective Meinung, die unklare Vorstellung, die leere Phrase so weit als möglich zurückzudrängen sucht, ohne Zweifel der höchste. Darum aber ist er keineswegs überall auch der angebrachteste. Auch der wissenschaftliche Aesthetiker wird im gegebenen Falle über sein Empfinden und Vorstellen nicht immer mit pedantischer Gründlichkeit auf die letzten Gründe zurückgehend sich aussprechen; ein blühender, nicht immer klarer Stil mit schwebenden Vorstellungen ist in ästhetischen Schriften für ein weiteres Publikum nicht bloß hergebracht, sondern ganz natürlich und zweckmäßig. Nur um ein

Mehr oder Minder kann es sich handeln, und nur das Uebermaaß ist tadelnswerth. — Vom Philologen wird (S. 43) eine Caricatur gezeichnet. Verführe umgekehrt der Philolog so mit dem Philosophen, es würde dem Verfasser gewiß äußerst ungerecht erscheinen. Ueberhaupt scheint der Verfasser, so sehr er sich zur entgegengesetzten Tendenz bekennt, den Werth der exacten Forschung, der Gelehrsamkeit zuweilen nicht hoch genug angeschlagen zu haben. Der Historiker kann nicht wohl Philosoph seyn; die unphilosophische Reflexion hat überhaupt auf viel weiterem Gebiete ihr volles Recht, als der Verfasser zugiebt. Im Kreislauf der gegenseitigen Mittheilung vollendet sich die Wissenschaft. Die Reflexion liefert das thatsächliche Material, der Philosoph bildet die Reflexion, und zuletzt mündet alle diese Thätigkeit in die Einheit einer einfachen Anschauung ein, die deshalb nicht geringer zu schätzen ist, weil sie sich über ihre letzten Gründe keine Rechenschaft ablegen kann. Denn in ihr liegt wieder der Keim aller weiteren Entwicklung.

Recensionen.

Ueber die Gränzen des Naturerkennens. Ein Vortrag in der zweiten öffentlichen Sitzung der 45. Versammlung der Naturforscher und Aerzte gehalten von Emil du Bois-Reymond. Leipzig, Veit, 1872.

Ein Vortrag über die Gränzen des Naturerkennens, gehalten von einem der Koryphäen der Naturwissenschaft, ist ein Ereigniß, das in den Annalen der Wissenschaften — und wir erlauben uns zu ihnen auch die Philosophie noch immer zu zählen — aufgezeichnet zu werden verdient. Bisher haben sich Stimmen genug — freilich meist nur die vorlauten Stimmen der zahllosen naturwissenschaftlichen Dilettanten — vernehmen lassen, welche die Naturwissenschaft nicht nur für die alleinige, sondern auch für die an sich vollkommene, Alles umfassende und begreifende Wissenschaft proclamirten. Man gab allenfalls wohl zu, daß sie gegenwärtig noch nicht ganz auf der Höhe der Allwissenheit angelangt sey; aber es sey nicht die Frage, ob, son-

dern nur wann sie den höchsten Gipfel erreichen werde. Daß ihr an sich Gränzen gesteckt seyen, die sie nicht zu überschreiten vermöge, hat bisher noch kein Naturforscher, wenigstens nicht öffentlich, auszusprechen gewagt. Wenn ein Mann wie Du Bois-Reymond mit dieser Behauptung hervortritt und sie natürlich nicht bloß aufstellt, sondern mit Gründen belegt, so ist das wohl ein Zeichen, daß die Führer und Häupter der Naturwissenschaft es endlich für nöthig erachten, nicht nur den Anmaßungen unreifer Dilettanten entgegenzutreten, sondern auch die wissenschaftlichen Forscher darauf hinzuweisen, daß mit der Ermittelung und Zusammenstellung zahlloser einzelner Thatsachen noch keine wissenschaftliche Erkenntniß gewonnen sey, wenn diese Thatsachen auf hypothetischen Axiomen, Begriffen und Theorieen sich basiren, die bei genauer kritischer Betrachtung als unhaltbar oder doch höchst unsicher sich erweisen. Es ist zugleich ein erfreuliches Zeichen, daß die naturwissenschaftlichen Notabilitäten doch wieder die erkenntnißtheoretischen Fragen in Betracht zu ziehen beginnen und damit den Bestrebungen der Philosophie wieder näher treten. Die vorliegende Schrift beweist sogar, daß ihr berühmter Verfasser sich das Studium der Philosophie und ihrer Geschichte hat angelegen seyn lassen. —

Ganz in philosophischem Geist und Sinn beginnt er mit einer Definition: „Naturerkennen — genauer gesagt, naturwissenschaftliches Erkennen oder Erkennen der Körperwelt im Sinne der theoretischen Naturwissenschaft — ist Zurückführen der Veränderungen in der Körperwelt auf Bewegungen von Atomen, die durch deren von der Zeit unabhängige Centralkräfte bewirkt werden, oder Auflösung der Naturvorgänge in Mechanik der Atome. Es ist psychologische Erfahrungsthatsache, daß, wo solche Auflösung gelingt, unser Causalitätsbedürfniß vorläufig sich befriedigt fühlt. Die Sätze der Mechanik sind mathematisch darstellbar, und tragen in sich dieselbe apodiktische Gewißheit wie die Sätze der Mathematik. Indem die Veränderungen der Körperwelt auf eine constante Summe potentieller und kinetischer Energie, welche einer constanten Menge von Materie anhaftet,

zurückgeführt werden, bleibt in diesen Veränderungen selber nichts zu erklären übrig."

Nachdem der Verf. diese Sätze, die sich eng an die (im ersten Heft dieses Jahrgangs angezeigte) Schrift von Zöllner anschließen, des näheren ausgeführt hat, bemerkt er: es brauche nicht gesagt zu werden, daß der menschliche Geist von einer „vollkommenen" Naturerkenntniß im angegebenen Sinne des Worts stets weit entfernt bleiben werde. Denn „ehe die Differentialgleichungen der Weltformel [zur Auflösung der Naturvorgänge in Mechanik der Atome] angesetzt werden könnten, müßten alle Naturvorgänge auf Bewegungen eines substantiell unterschiedslosen, mithin eigenschaftslosen Substrats dessen zurückgeführt seyn, was uns als verschiedenartige Materie erscheint, mit andern Worten, alle Qualität müßte aus Anordnung und Bewegung solchen Substrats erklärt seyn." Von der Möglichkeit einer solchen Erklärung, den „ersten Anfängen" einer vollkommenen Naturerkenntniß, seyen wir noch weit entfernt. Allein selbst wenn wir so weit gelangt wären, würden immer noch „zwei Stellen" übrig seyn, „wo wir vergeblich weiter vorzudringen trachten würden." „Erstens nämlich ist daran zu erinnern, daß das Naturerkennen, welches vorher als unser Causalitätsbedürfniß vorläufig befriedigend bezeichnet wird, in Wahrheit dieses nicht thut, und kein Erkennen ist." Denn bei tieferem Eindringen „ergiebt sich bekanntlich, daß zwar innerhalb bestimmter Gränzen die atomistische Vorstellung für den Zweck unsrer physikalisch-mathematischen Ueberlegungen brauchbar, ja unentbehrlich ist, daß sie aber, wenn die Gränzen der an sie zu stellenden Forderungen überschritten werden, als Corpuscular-Philosophie in unlösliche Widersprüche führt." Diese Widersprüche treffen sowohl das Atom der Materialisten, d. h. das Atom als materielles Substrat (als Urbestandtheil oder Element der Materie), wie das Atom der Dynamisten, d. h. das Atom als Centralpunkt der Kräfte gefaßt. „Denn soll das nicht weiter theilbare, träge, an sich unwirksame [materielle] Substrat wirklichen Bestand haben, so muß es einen gewissen, noch so

kleinen Raum erfüllen. Dann ist nicht zu begreifen, warum es nicht weiter theilbar sey. Auch kann es den Raum nur erfüllen, wenn es vollkommen hart ist, d. h. indem es durch eine an seiner Gränze auftretende aber nicht darüber hinauswirkende abstoßende Kraft, welche alsbald größer wird als jede gegebene Kraft, gegen Eindringen eines andern Körperlichen in denselben Raum sich wehrt. Abgesehen von andern Schwierigkeiten, die hieraus entspringen, ist das Substrat alsdann kein wirkungsloses mehr." Das materialistische Atom ist also unmöglich. „Denkt man sich aber umgekehrt mit den Dynamisten als Substrat nur den Mittelpunkt der Centralkräfte, so erfüllt das Substrat den Raum nicht mehr; denn der Punkt ist die im Raum vorgestellte Negation des Raumes. Dann ist nichts mehr da, wovon die Centralkräfte ausgehen, und was träge seyn könnte gleich der Materie." Außerdem sind „durch den leeren Raum in die Ferne wirkende Kräfte an sich unbegreiflich, ja widersinnig, und erst seit Newton's Zeit durch Mißverstehen seiner Lehre und gegen seine ausdrückliche Warnung den Naturforschern eine geläufige Vorstellung geworden." Also mit dem dynamistischen Atom ist es ebenfalls nichts. —

Verhielte es sich wirklich so, so wäre es allerdings auch mit dem Naturerkennen und folglich mit der modernen Naturwissenschaft nichts, da sie ja ganz und gar auf den Begriff des Atoms sich basirt. Glücklicher Weise indeß verhält es sich doch nicht ganz so schlimm. Der Begriff des Atoms ist zwar einer jener Gränzbegriffe unsres Verstandes, d. h. ein zwar nothwendiger, aber nicht vollkommen bestimmbarer und vollziehbarer Begriff (vergl. Gott u. d. Natur S. 629 f.). Allein die Widersprüche, die der Verf. in ihm findet, sind in Wahrheit nicht vorhanden; er ist wenn auch nicht zu voller Klarheit und Evidenz zu erheben, doch keineswegs „unbegreiflich". Zunächst ist es sehr wohl zu begreifen, „warum das [materielle] Atom nicht weiter theilbar sey," d. h. warum wir genöthigt sind, letzte Bestandtheile der Materie anzunehmen, die nicht weiter theilbar, also Atome sind. Denn steht es thatsächlich fest, daß

alle Körper theilbar sind, — und das ist die Grundannahme, von der die Naturwissenschaft ausgeht, — so steht es eben damit fest, daß jeder Körper ein Ganzes ist, das Theile hat. Der Theil unterscheidet sich aber nothwendig vom Ganzen, und daraus folgt, daß er als Theil nicht Ganzes ist. Da nun aber das Ganze nur darum Ganzes ist, weil es aus Theilen besteht, so folgt unabweislich, daß der Theil als solcher, als Nichtganzes, keine Theile haben, also nicht theilbar seyn kann. Die letzten, wahren und wirklichen Theile jedes Ganzen sind mithin nothwendig untheilbar, d. h. sie müssen so gedacht, ihre Untheilbarkeit muß angenommen werden, weil das Gegentheil undenkbar ist. Die oft und immer wieder gehörte Meinung, daß Alles und Jedes, das einen Raum erfüllt und also irgend eine (wenn auch schlechthin unwahrnehmbare wie unanschaubare) Ausdehnung hat, auch „weiter" (ins sog. Unendliche) theilbar seyn müsse, beruht auf einer so offenbaren Begriffsverwechselung, daß schwer zu begreifen ist, wie Männer von dem Scharfsinn eines Du Bois-Reymond den Fehler nicht längst erkannt haben. Denn mit welchem Rechte überträgt man einen Satz, der nur von der abstracten, schlechthin leeren, unbestimmten Ausdehnung, also nur von der reinen mathematischen Raumgröße gilt, ohne Weiteres auf das nicht abstracte, nicht leere (sondern den Raum erfüllende), nicht unbestimmte (sondern mit bestimmten Eigenschaften — Kräften ausgestattete) Reale, das die Naturwissenschaft Atom nennt und als objectiv existirendes, der erscheinenden Materie zu Grunde liegendes Substrat annehmen muß? Von einem „Fortfahren mit der Theilung der Materie in's Unendliche", von dem der Verf. spricht, kann ohnehin nicht die Rede, weil nun einmal das sog. Unendliche weder „in Gedanken" noch im Seyn zu erreichen, sondern in Wahrheit ein gedankenloses oder doch völlig mißverstandenes Wort ist (vgl. Gott u. d. Natur, 2. Aufl. S. 664 ff.; Comp. d. Logik, 2. Aufl. S. 138 f., 160 f.).

Auch der Einwand, daß das materielle Atom, wenn es den Raum erfüllen sollte, undurchdringlich und also „vollkom-

men hart" seyn müßte, läßt sich leicht beseitigen Eindringen kann das Atom a in das Atom b nur, wenn jenes kleiner ist als dieses. Sind beide gleich groß, so kann das eine das andre nur erdrücken oder zerdrücken. Das Erdrücken im Sinne von Vernichten ist unmöglich, weil das Uebergehen oder die Verwandlung von Seyn in Nichts ebenso undenkbar ist als die Verwandlung von Nichts in Seyn. Das Zerdrücken aber ist eben so unmöglich, weil es eine Theilung involvirt, jedes Atom aber untheilbar ist. Es kann also, wo ein Atom auf das andre eindringt, — und nur von Atomen kann die Rede seyn, da die Massen ja keineswegs undurchdringlich sind noch zu seyn brauchen, — nur eine Verschiebung (Ortsveränderung) eintreten, und diese ist immer möglich, da ja nach der naturwissenschaftlichen Ansicht die Atome durch verhältnißmäßige weite Abstände von einander getrennt sind. Folglich braucht man nur anzunehmen, daß die Atome gleich groß seyen. Und warum sollte das eine größer als das andre seyn? Also auch das materialistische Atom ist keineswegs zu verwerfen, weil nicht einzusehen sey, warum es nicht weiter theilbar seyn sollte und weil es vollkommen hart seyn müßte. Noch weniger treffen diese Einwände das Atom der Dynamisten (und daß das Atom nur dynamistisch als ein Centrum von Kräften zu fassen sey, glaube ich zur Evidenz dargethan zu haben, a. a. O. S. 449 ff. vgl. die Abhandlung über „Atomismus und Dynamismus" im vorigen Heft dieser Zeitschrift). Hier erhebt der Verf. daher den andern Einwand, daß der Mittelpunkt der Centralkräfte als Punkt, als Negation des Raumes, den Raum nicht erfüllen könne, und mithin nichts mehr da sey, wovon die Centralkräfte ausgehen und was träge seyn könnte. Allein das Centrum, von welchem bestimmte Kräfte ausgehen, braucht ja keineswegs ein mathematischer, schlechthin ausdehnungsloser Punkt zu seyn. Im Gegentheil, es ist unmöglich es so zu fassen, weil der Punkt überhaupt als „die im Raum vorgestellte Negation des Raums" in Wahrheit keine Vorstellung, sondern eine contradictio in adjecto, und mithin nur eine vermeintliche

Vorstellung, in Wahrheit unvorstellbar ist. Denn „im Raume“ die „Negation“ des Raums, also das Nichtseyn des Raumes im Seyn desselben vorstellen, heißt offenbar den nichtseyenden Raum als seyend, das Nichträumliche als räumlich vorstellen. Oder sind wir etwa auch im Stande, im Leben den Tod, im Lichte die Finsterniß vorzustellen? (Wie die Mathematik dazu kommt, den Punkt als schlechthin ausdehnungslos zu fassen, darüber s. Comp. d. Log. a. O.). Wie das materielle Atom so muß mithin auch das dynamische in quantitativer Bestimmtheit einen Raum erfüllend, einen Ort einnehmend, — aus dem es zwar durch eine andre Kraft verdrängt oder den es zu verlassen genöthigt werden kann, aber nur um einen andern Ort sich zu erobern, — gedacht werden.

Mit vollem Rechte dagegen behauptet der Verf., daß „durch den leeren Raum in die Ferne wirkende Kräfte an sich unbegreiflich, ja widersinnig seyen;“ wir glauben den Widerspruch, der in der Annahme einer actio in distans liegt, — gleichgültig ob sie durch den leeren oder durch einen (etwa mit Aetheratomen) erfüllten Raum wirke, — klar nachgewiesen zu haben. Da es nun aber dennoch anziehende Kräfte, welche über ihr Centrum hinaus und somit in die Ferne wirken, thatsächlich unbestreitbar giebt, so bleibt nichts andres übrig als eine vermittelnde, die Wirkungen derselben von einem Atom (Körper) zum andern übertragende und folglich nicht atomistisch gebundene und beschränkte Kraft anzunehmen. Das Denkgesetz der Causalität zwingt uns dazu, es nöthigt uns den Gedanken auf, sowenig wir auch im Stande seyn mögen, ihn zu einem festen Begriff auszubilden und das Wirken einer solchen Kraft uns zur klaren Anschauung zu bringen.

Die atomistische Hypothese und die auf sie gegründete Mechanik der Natur erscheint sonach keineswegs „unbegreiflich“, und gewährt daher innerhalb ihres Gebiets (der anorganischen Natur) wohlbegründete, wenn auch nicht absolut vollkommene Erkenntniß. Sie reicht nur nicht aus, um alle Naturerscheinungen, alles Geschehen in der Natur zu erklären. Sie be-

darf einerseits der Ergänzung durch die Annahme jener vermittelnden Kraft, andrerseits hat sie ihre Gränze an dem Gebiete der organischen (belebten — beseelten) Natur. Diese Gränze ist „die zweite Stelle", an der nach dem Verf. die Naturforschung „stehen zu bleiben gezwungen ist", die zu überschreiten ihr nie gelingen wird. Und in diesem Punkte stimmen wir dem Verf. vollkommen bei, da wir ganz dasselbe (wenn auch aus andern Gründen) behauptet und nachzuweisen gesucht haben.

Der Verf. verwirft zwar mit den meisten neueren Naturforschern die Annahme einer besondern Lebenskraft, aber wie uns dünkt, im Widerspruch mit sich selbst. Er sagt: „Was das Lebende vom Todten, die Pflanze und das nur in seinen körperlichen Functionen betrachtete Thier vom Krystall unterscheidet, ist zuletzt dieses: im Krystall befindet sich die Materie in stabilem Gleichgewicht, während durch das organische Wesen ein Strom von Materie sich ergießt, die Materie darin in mehr oder minder vollkommenem dynamischen Gleichgewicht sich befindet, mit bald positiver, bald der Null gleicher, bald negativer Bilanz. Daher ohne Einwirkung äußerer Massen und Kräfte der Krystall ewig bleibt was er ist, dagegen das organische Wesen in seinem Bestehen von gewissen äußern Bedingungen, den integrirenden Reizen der älteren Physiologen, abhängt, in sich potentielle Energie in kinetische verwandelt und umgekehrt, und einem bestimmten zeitlichen Verlauf unterworfen ist" (S. 14). Nehmen wir diese Definition an, so müssen wir doch auch eine Kraft (oder Kräfte) annehmen, welche diesen „durch das organische Wesen sich ergießenden Strom von Materie" in Bewegung setzt, dieses „dynamische Gleichgewicht" mit seiner wechselnden, bald positiven, bald negativen Bilanz herstellt, diese „Verwandlung von potentieller Energie in kinetische und umgekehrt" vollzieht, und den „bestimmten zeitlichen Verlauf" (die Periodicität des organischen Lebens) regelt. Nun läßt sich aber bis jetzt durchaus nicht darthun, weder wie und wodurch es geschehen, daß die Materie an irgend einem Punkte zu irgend einer Zeit über die Krystallbildung hinausgegangen und das erste organische

Wesen erzeugt habe, noch wie die physikalischen und chemischen Kräfte jene von ihrer bekannten Wirksamkeit so verschiedenen organischen Leistungen und Vorgänge auszuführen vermögen. Der Verf. erkennt dies selbst an: er erklärt die im Krystall und die im organischen Wesen wirkenden Kräfte für „incommensurabel“; er bezeichnet jene organischen Vorgänge als „hoffnungslos dunkle“ (S. 23), — er meint also, daß sie aus der Wirksamkeit der allgemeinen physikalischen und chemischen Kräfte sich nicht erklären noch je sich werden erklären lassen. Was also bleibt wiederum übrig als vorläufig wenigstens die Mitwirkung einer besondern, von den physikalischen und chemischen Kräften verschiedenen Kraft anzunehmen? Oder welches Interesse hätte die Naturwissenschaft, eine solche Mitwirkung in Abrede zu stellen? Weil die Lebenskraft und ihr Wirken „etwas Supranaturalistisches“ wäre? Aber warum wäre sie das? Warum wäre die Gravitation, die chemische Affinität, die Elektricität ꝛc. nicht ganz ebenso supranaturalistisch? — Wir wissen keine Antwort und der Verf. giebt uns keine.

Ja im Widerspruch mit seiner Abweisung alles Supranaturalistischen erkennt er in der Empfindung, im Bewußtseyn, insofern selbst „etwas Supranaturalistisches“ an, als er es für unmöglich erklärt, von der Natur und den in ihr wirkenden Kräften aus Empfindung und Bewußtseyn begreiflich zu machen. Nach ihm liegt es in „der Natur der Dinge“, daß das Bewußtseyn und seine Voraussetzung, die Empfindung, „aus seinen materiellen Bedingungen nie erklärbar seyn wird“ (S. 17). Diese Behauptung sucht er ausführlich zu begründen, und schließt mit dem Satze: „Welche denkbare Verbindung besteht zwischen bestimmten Bewegungen bestimmter Atome in meinem Gehirn (gesetzt auch wir hätten die vollkommenste Kenntniß von ihnen) und den für mich ursprünglichen, nicht weiter definirbaren, nicht wegzuläugnenden Thatsachen: Ich fühle Schmerz, fühle Lust, schmecke süß, rieche Rosenduft ꝛc., und der ebenso unmittelbar daraus fließenden Gewißheit: Also bin ich? Es ist eben durchaus und für immer unbegreiflich, daß es einer Anzahl von Koh-

lenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff- ꝛc. Atomen nicht sollte gleichgültig seyn, wie sie liegen und sich bewegen, wie sie lagen und sich bewegten, wie sie liegen und sich bewegen werden. Es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus ihrem Zusammenwirken Bewußtseyn entstehen könne. Sollte ihre Lagerungs- und Bewegungsweise ihnen nicht gleichgültig seyn, so müßte man sie sich nach Art der (Leibniz'schen) Monaden schon einzeln mit Bewußtseyn ausgestattet denken. Weder wäre damit das Bewußtseyn überhaupt erklärt, noch für die Erklärung des einheitlichen Bewußtseyns des Individuums das Mindeste gewonnen. — Daß es vollends unmöglich sey und stets bleiben werde, höhere geistige Vorgänge aus der als bekannt vorausgesetzten Mechanik der Hirnatome zu verstehen, bedarf nicht der Ausführung. Doch ist es, wie bemerkt, gar nicht nöthig, zu höheren Formen geistiger Thätigkeit zu greifen, um das Gewicht unsrer Betrachtung zu vergrößern. Sie gewinnt gerade an Eindringlichkeit durch den Gegensatz zwischen der vollständigen Unwissenheit, in welcher selbst die vollkommenste mechanische Kenntniß des Gehirns — gesetzt wir besäßen sie — uns über das Zustandekommen der niedersten geistigen Vorgänge ließe, und der vollständigen Enträthselung der höchsten Probleme der Körperwelt, welche eine solche vollkommene Kenntniß ihres Mechanismus uns gewähren würde. Der unlösliche Widerspruch, — fügt er hinzu — in welchem die mechanische Weltanschauung mit der Willensfreiheit und dadurch mittelbar mit der Ethik steht, ist zwar sicherlich von großer Bedeutung; der Scharfsinn der Denker aller Zeiten hat sich daran erschöpft und wird fortfahren, daran sich zu üben. Aber abgesehen davon, daß Freiheit sich läugnen läßt, Schmerz und Lust nicht, geht dem Begehren, welches den Anstoß zum Handeln und somit erst Gelegenheit zum Thun oder Lassen giebt, nothwendig Sinnesempfindung voraus. Es ist also das Problem der Sinnesempfindung und nicht, wie ich einst sagte, das der Willensfreiheit, bis zu dem die analytische Mechanik führt" (S. 25 f.).

Nach diesen so nachdrücklichen und decidirten Erklärungen

sollte man erwarten, daß der Verf. das Leben und Wirken der Seele als eines, wenn auch nicht supernaturalistischen, doch supramechanistischen und damit supraatomistischen und supramaterialistischen Kraftwesens ausdrücklich anerkennen werde. Aber, seltsam, schließlich nimmt er alle jene Erklärungen wieder zurück und behauptet implicite das Gegentheil! Nachdem er bemerkt und durch Anführung einiger besonders schlagender „Fälle" belegt hat, daß das Geistesleben durch materielle Bedingungen beeinflußt, insbesondere von der dauernden oder vorübergehenden Beschaffenheit des Gehirns abhängig sey, und daß die Hirntheile, welche als die Träger höherer Geistesthätigkeiten sich befunden, in ihrer vergleichsweisen Entwickelung gleichen Schritt mit der Steigerung der geistigen Thätigkeiten halten, beruft er sich schließlich auf die Descendenz-Theorie (Darwin) und behauptet: „Diese Theorie im Verein mit der Lehre von der natürlichen Zuchtwahl drängt dem Naturforscher die Vorstellung auf, daß die Seele als allmäliges Ergebniß gewisser materieller Combinationen entstanden, und vielleicht gleich anderen erblichen, im Kampf ums Daseyn dem Einzelwesen nützlichen Gaben durch eine zahllose Reihe von Geschlechtern sich gesteigert und vervollkommt habe" (S. 30).

Also — obwohl solche „materielle Combinationen", deren Ergebniß die psychischen Vorgänge wären, durchaus „unbegreiflich" sind, obwohl eine „Verbindung zwischen bestimmten Bewegungen bestimmter Atome des Gehirns" und den „Thatsachen" des Lust- und Schmerzgefühls, der Sinnesempfindung, des Bewußtseyns, „undenkbar" ist, so soll sich dem Naturforscher doch die Vorstellung aufdrängen, daß die Seele — also der Inbegriff der psychischen Functionen und Vorgänge — das Ergebniß materieller Combinationen sey! Das Unbegreifliche soll sonach am Ende doch begreiflich, das Undenkbare doch denkbar seyn, ja der Gedanke des Undenkbaren dem Naturforscher „sich aufdrängen!" Oder hält es der Verf. für denkbar, daß die gegebenen materiellen Atome durch besondre Combinationen im Stande seyen, ein neues, von ihnen specifisch verschiedenes

(psychisches) Atom, ein Centrum specifisch verschiedener (psychischer) Kräfte zu erzeugen? Wir unsrerseits meinen, daß eine solche Schöpfermacht der Atome — wenn hier von einem Comparativ die Rede seyn könnte — noch weit undenkbarer wäre als die Entstehung von Gefühl und Bewußtseyn durch materielle Combinationen. Nur also eine Seele, die das Undenkbare zu denken vermöchte, könnte sich selber als ein solches Ergebniß undenkbarer Combinationen oder einer ebenso undenkbaren Schöpfermacht der materiellen Atome fassen. Aber so lange der Verf. uns nicht nachgewiesen, daß es eine solche Seele gebe, werden wir berechtigt seyn, aus seinen eignen Erörterungen den u. E. unvermeidlichen Schluß zu ziehen, daß die Seele in ihren Aeußerungen (in der Bethätigung ihrer Kräfte) zwar an die Mitwirkung gewisser materieller Atomcomplexe gebunden und von deren Beschaffenheit abhängig, an sich aber, wie das naturwissenschaftliche Atom, als ein relativ selbständiges Wesen (Kräftecentrum) zu fassen sey. —

H. Ulrici.

The Human Intellect: with an Introduction upon Psychology and the Soul. By Noah Porter, D. D., Clark Professor of Moral Philosophy and Metaphysics in Yale College. New York, Scribner, 1868 (XXV, 673 p.).

Dieß große und in vieler Beziehung treffliche Werk will zwar nach der Vorrede nur ein Textbuch für die sog. Colleges (aus denen die amerikanischen Universitäten zusammengesetzt sind) und für höhere Schulen, nebenbei ein Handbuch für weiter fortgeschrittene Studenten der Psychologie und speculativen Philosophie seyn. Es ist indeß mehr als ein bloßes Text- und Handbuch. Wir würden es eine auf psychologischer Basis aufgebaute Erkenntnißtheorie nennen, und müssen ihm vorweg das Zeugniß ausstellen, daß es durch Reichthum des Inhalts, gründliche Kenntniß der Geschichte der Philosophie, insbesondre der neueren englischen und deutschen Systeme, wie durch Objectivität einer meist treffenden Kritik, Gründlichkeit der Forschung und

Schärfe des Urtheils sich auszeichnet. Dennoch leidet es an einem Grundmangel, und der liegt darin, daß der Verf. vom rein psychologischen Standpunkt seine Aufgabe zu lösen sucht, oder was dasselbe ist, daß er Psychologie, Logik und Erkenntnißtheorie nicht bestimmt genug sondert.

Aeußerlich zwar scheidet er scheinbar diese Disciplinen von einander. Denn er beginnt mit einer Einleitung, welcher er den Titel: Psychologie und die Seele, giebt und in welcher er der Psychologie das Recht einer Wissenschaft vindicirt, die Vorurtheile gegen sie widerlegt, ihre Beziehungen zu den übrigen Wissenschaften erörtert, und seine Ansichten über das Verhältniß der Seele zur Materie, zum Leben und den lebendigen Wesen, über die Kräfte oder Vermögen der Seele und über die Principien und Methoden der psychologischen Forschung entwickelt. Von dieser psychologischen Einleitung scheidet er nicht nur die darauf folgenden erkenntnißtheoretischen Erörterungen, sondern er erkennt ausdrücklich an, „daß die Psychologie in einem durchschlagenden Sinne der Logik als ihrer Führerin und Gesetzgeberin unterworfen sey" (S. 14). Dennoch verläßt er in der That keinen Augenblick den Boden der Psychologie, gründet Alles, was er über die Natur und die Thätigkeit unsres Erkenntnißvermögens (intellects) wie über die Entstehung, die Entwicklung und die Bedingungen unsres Erkennens sagt, auf die psychologische Selbstbeobachtung, resp. auf Thatsachen des Bewußtseyns, und erörtert die logischen Gesetze, Principien und Kategorieen erst im letzten abschließenden Theile seines Werks. Diese Stellung der Logik widerspricht seinem oben citirten Satze wie der Natur der Sache. Es ist vollkommen richtig, daß die Logik, weil sie die allgemeinen Gesetze, Normen und Formen unsres Denkens überhaupt darlegt und aufstellt, nicht nur die „Führerin und Gesetzgeberin" der Psychologie, sondern auch der Erkenntnißtheorie wie aller und jeder Wissenschaft ist. Daraus aber folgt unabweislich, daß sie als die erste, grundlegende Disciplin betrachtet werden und im System der Wissenschaften die e r s t e Stelle einnehmen muß. Nicht die Psychologie als

besondre Disciplin, sondern nur eine psychologische Forschung geht ihr insofern voran, als die logischen Gesetze und Normen nur auf dem Wege psychologischer Selbstbeobachtung unsres Denkens und seiner Thätigkeitsweise sich ermitteln lassen. Nachdem sie ermittelt sind, scheidet sich die Logik von der Psychologie, und tritt nicht nur ihr, sondern allen wissenschaftlichen Disciplinen, nicht nur als Führerin und Gesetzgeberin, sondern als Voraussetzung und Bedingung aller Erkenntniß und Wissenschaft gegenüber. Denn nur wenn und weil wir infolge der Gesetze, denen unser Denken überhaupt unterthan ist, nicht umhin können, uns Erkenntniß und Wissen (wenn auch nur in beschränktem Umfange) beizumessen, kann von Erkenntniß und Wissenschaft, von Psychologie und Erkenntnißtheorie die Rede seyn.

Aus dieser falschen Stellung, welche der Verf. der Logik ertheilt, ergeben sich fast alle die Lücken und Mängel wie alle diejenigen Resultate seiner Forschung, die wir für unrichtig, ungenau und unhaltbar erachten. Während wir auf dem specifisch psychologischen Gebiete fast überall mit ihm übereinstimmen, (weil er seinerseits mit den Ergebnissen, zu denen ich gelangt bin und die ich in der Schrift: Leib und Seele, Grundzüge einer Psychologie des Menschen, Leipzig 1866, dargelegt habe, in fast allen wesentlichen Punkten übereinstimmt), müssen wir die Ansichten, welche er in den die Logik betreffenden Partieen seines Werks aufstellt, fast durchgängig bestreiten.

Nachdem er in einem preliminary Chapter den Begriff der Erkenntniß (knowledge) in dem Sinne, in welchem das Wort vom gemeinen Bewußtseyn und Sprachgebrauch gefaßt wird, vorläufig definirt und analysirt hat, beginnt er die Abhandlung seines Themas mit der Erörterung der Frage: Was ist Bewußtseyn und wie kommen wir zum Bewußtseyn? — Dieser Ausgangspunkt ist vollkommen richtig gewählt. Jene Frage ist nothwendig die erste, principale und fundamentale für die philosophische wie für alle wissenschaftliche Forschung. Jeder, auf welchen Standpunkt er sich stellen möge, muß sie vor Allem aufwerfen und zu beantworten suchen; der Skeptiker wie der

Dogmatiker, der Idealist wie der Realist und Materialist, der Empiriker wie der sog. Speculative, muß mit ihr beginnen, und nur der unwissenschaftliche Praktiker, der philosophische Dilettant kann sich ihr entziehen oder sie beiläufig und gelegentlich beantworten wollen. Denn das Bewußtseyn ist die unleugbare Bedingung und Voraussetzung nicht nur all' unsres Glaubens, Erkennens, Wissens, sondern auch alles Zweifelns, Forschens und Fragens. Von der Art und Weise, wie diese conditio sine qua non sich erfüllt, wie das Bewußtseyn zu Stande kommt, entsteht und sich entwickelt, hängen mithin nothwendig alle Functionen des Intellects, die wir mit verschiedenen Namen bezeichnen und unter dem Gesammtnamen des Denkens d. i. der bewußten Seelenthätigkeit zusammenfassen, dergestalt ab, daß sie ohne die Erfüllung jener Bedingung gar nicht ausgeübt werden können. Diejenige Kraft, Thätigkeit oder Lebensäußerung der Seele, durch die ihr Bewußtwerden vermittelt ist, wird daher nothwendig in allen jenen Functionen mitwirken oder an ihnen betheiligt seyn, weil sie alle nur mit Bewußtseyn ausgeübt werden können oder vom Bewußtseyn begleitet sind. Nach einer längeren Erörterung der Frage, was unter Bewußtseyn zu verstehen sey, kommt der Verf. zu dem Ergebniß: „Die ersten Lebensäußerungen, mögen sie dem Leibe oder der Seele angehören, sind unbewußte. Sie werden in großer Anzahl und lange Zeit vollzogen, bevor es zur Erfahrung von Sinnesempfindungen (sensations) kommt. Sobald aber eine Sinnesempfindung eintritt, möge sie angenehm oder unangenehm seyn, muß sie auch gefühlt werden. Denn es ist der Natur derselben wesentlich, von einem fühlenden Wesen erfahren und als angenehm oder unangenehm gefühlt zu werden. Diese Erfahrung, im Menschen wie im Thiere, involvirt eine Art möglicher Apprehension vom Selbst als dem Subject der erfahrenen Lust oder Unlust. Dieß ist indeß noch nicht reelles oder mögliches Bewußtseyn in dem Sinne, in welchem wir das Wort gebrauchen, sondern Bewußtseyn in seiner niedrigsten und rudimentärsten Form. Von einigen wird es im Unterschied von

der Selbsterkenntniß als Selbstgefühl bezeichnet. Soll das fühlende Wesen zum Bewußtseyn auf dessen niedrigster Stufe gelangen, so müssen die Sinnesempfindungen von einander unterschieden werden als diese und diese, als süß oder bitter, kalt oder warm ꝛc. So lange die Sinnesempfindungen confundirt bleiben und nicht unterschieden werden, bleibt, mögen sie stark oder schwach seyn, die Seele im Zustand vergleichsweiser Unbewußtheit. Dieß ist der Zustand des unmündigen Kindes, in welchen auch der Erwachsene bei Ohnmachten, bei Vergiftung oder Trunkenheit, beim Einschlafen ꝛc. zurückverfällt. Werden dagegen die Sinnesempfindungen von einander unterschieden, so erreicht die Seele eine höhere Stufe. Aber selbst diese involvirt noch nicht das Bewußtseyn, wenn die Empfindungen nicht auch von dem Selbst, dem sie angehören, unterschieden werden. Beobachtung bezeugt, daß das Eine möglich ist ohne das Andre. Selbst die äußern Objecte, welche die Sinnesempfindungen veranlassen, können von einander und von den sie begleitenden Sinnesempfindungen unterschieden werden, bevor die Seele die Sinnesempfindungen als die ihrigen bestimmt erkennt (distinctly recognizes) Keine Thatsache ist offenkundiger, als daß der Mensch in der ersten Kindheit nur beschäftigt ist mit dem Objectiven, mit seinen Sinnesempfindungen oder deren Gegenständen oder mit Impulsen, die seine Gefühle und Actionen nach außen treiben. Erst wann Gefühle anderen Charakters, — Gemüthsbewegungen (emotions) im eigentlichen Sinne, die vielleicht den sinnlichen Empfindungen und deren Impulsen widerstreiten — erfahren werden, wird die Seele veranlaßt, ihre eigene Thätigkeit, ihr Thun und Leiden, sich selbst, von ihren sinnlichen Empfindungen und Trieben zu unterscheiden. Nun erst kann sie sich selbst als thätig, als leidend erkennen“ (S. 100 f.).

Diesem Resultate der Erörterungen des Verf. stimmen wir in allem Wesentlichen bei, weil es mit dem Ergebniß, zu dem wir selbst in Betreff der Entstehung und Entwickelung des Bewußtseyns gelangt sind und das wir mehrfach dargelegt haben, in

allem Wesentlichen zusammenstimmt.*) Nur in einem Punkte scheint der Verf. abzuweichen. Er schließt seine obige Auseinandersetzung mit der Bemerkung: „Der Act des Bewußtseyns [das Bewußtwerden] ist nicht erklärt (explained) durch seine Bedingungen. Es wird weder entwickelt noch erzeugt durch diese Bedingungen. Aber es tritt nicht ein bevor diese Bedingungen erfüllt sind, und diese Bedingungen entstehen nicht, bis die Seele eine höhere Stufe der Entwickelung erreicht hat. Sobald diese Bedingungen sich darbieten, wird der Act des Bewußtseyns vollzogen in und mit welchem es sich selbst als Object, als seyend erfaßt. Mit andern Worten: unter diesen Bedingungen wird das Bewußtseyn als Act [das Bewußtwerden] und das Bewußtseyn als Object [als seiner selbst sich bewußt] möglich und wirklich." Diese Sätze leiden an Unklarheit; wir sind wenigstens nicht sicher, sie richtig verstanden und wiedergegeben zu haben. Der Verf. scheint indeß anzunehmen, daß mit den angeführten Bedingungen, der Sinnesempfindung, des Selbstgefühls und der unterscheidenden Selbstthätigkeit, das Bewußtseyn noch nicht gegeben sey. Allein er sagt uns nicht, was noch außerdem zur Entstehung desselben erforderlich seyn solle. Meint er mit jenen „Bedingungen" nur die Sinnesempfindungen und die Gefühle, resp. das Selbstgefühl, so daß die Selbstthätigkeit des Unter-

*) Die Uebereinstimmung ist eine so durchgängige, daß des Verf. obige Auseinandersetzung fast nur wie ein Auszug erscheint aus der ausführlicheren Erörterung des Gegenstandes in meiner Psychologie S. 324 ff. Ich freue mich dieser Uebereinstimmung und würde mich noch mehr darüber freuen, wenn der Verf. in vollkommen selbständiger Forschung zu so übereinstimmenden Ergebnissen gekommen wäre. Aber der Verf. kennt meine Psychologie; er führt wenigstens an einer andern Stelle (S. 10) den Titel meines Werks: Leib und Seele, Grundzüge einer Psychologie des Menschen, Leipzig 1866, unter andern deutschen Schriften zur Psychologie an. Demnach aber durfte ich erwarten, daß er auf meine Schrift verwiesen und anerkannt hätte, daß ich zuerst die fundamentale Frage nach den Bedingungen, der Entstehung und Entwickelung des Bewußtseyns im oben angegebenen Sinne zu lösen gesucht und das Bewußtseyn auf ein Sich-insich-Unterscheiden der Seele zurückgeführt habe. — Ist es auch in America schon Sitte, die Gedanken Andrer sich anzueignen, ohne auch nur deren Namen zu nennen?

scheidens nicht zu den bloßen Bedingungen zu rechnen, sondern der „Act" selber wäre, — so hat er Recht: denn erst mit diesem Acte entsteht das Bewußtseyn. Oder meint er, daß das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn noch nicht die Selbsterkenntniß der Seele involvire, — so hat er wiederum Recht: denn die Selbsterkenntniß setzt voraus, daß wir die Gewißheit erlangt haben von der Uebereinstimmung unsers Selbstbewußtseyns und der in ihm enthaltenen Selbstvorstellung mit der objectiven, reellen Natur und Beschaffenheit unsrer Selbst und damit unsrer Seele. Diese Gewißheit aber ist keineswegs unmittelbar in und mit dem bloßen Selbstbewußtseyn gegeben; sie gewinnen wir vielmehr erst auf demselben Wege, auf dem wir zur Erkenntniß unsres Leibes und der sog. Außenwelt gelangen.

Diesen Weg beschreibt der Verf. im weiteren Verlauf seiner Untersuchung. Er begeht dabei zunächst den Fehler, daß er zwar von vornherein jenes Moment der Gewißheit (certainty) für ein wesentliches Merkmal all' unsrer Erkenntniß erklärt, aber uns nirgend sagt, worauf die Gewißheit beruhe, was unter ihr zu verstehen sey, und wie wir zu ihr gelangen. Hätte er diese zweite Fundamentalfrage aller Wissenschaft und insbesondre der Erkenntnißtheorie sich vorgelegt, so würde er gefunden haben, daß alle Gewißheit und Evidenz nichts andres ist als das Gefühl resp. das Bewußtseyn der Nöthigung, das Object, um das es sich handelt, nur so und nicht anders auffassen, vorstellen, denken zu können, und daß wir daher nur da gewiß sind, wahre Erkenntniß gewonnen zn haben, wo wir nicht umhin können anzunehmen, daß der Inhalt unsrer Vorstellung mit einem objectiven reellen Seyn übereinstimme. Er würde gefunden haben, daß alles Beweisen, jede Argumentation nur in der Aufdeckung und Aufklärung dieser Denknothwendigkeit, also nur darin bestehe, uns jene Nöthigung zum Bewußtseyn zu bringen, und daß daher, je stärker und entschiedener dieß Bewußtseyn (resp. Gefühl) uns ergreift, desto stringenter der Beweis, desto fester und sicherer unsre Ueberzeugung von der Wahrheit (Richtigkeit) unsrer Vorstellung erscheint. Er

würde insbesondere gefunden haben, daß wir nur darum so unerschütterlich gewiß sind, von einer Mannichfaltigkeit äußerer Dinge umgeben zu seyn und mit ihnen in Beziehung zu stehen, weil das Denkgesetz der Causalität uns diese Annahme unwiderstehlich aufnöthigt (vergl. Compendium der Logik, 2te Aufl. S. 2 ff. 71 f.).

Eben damit aber würde er zugleich die Einsicht gewonnen haben, daß es unmöglich sey, eine Theorie der Erkenntniß zu begründen und durchzuführen, ohne vorher die logischen Gesetze (Principien – Normen) erörtert und dargelegt, also ohne logische Untersuchungen vorausgeschickt zu haben. Denn er würde gefunden haben, daß jene Denknothwendigkeit, auf der alle Gewißheit und Evidenz, alle Beweisführung wie alle (mittel- oder unmittelbare) Ueberzeugung beruht, in der eignen Natur unsres Denkens wurzelt, und in den allgemeinen Denkgesetzen, Denknormen und Denkformen, die wir die logischen nennen, sich manifestirt. Sie sind eben nur logische, schlechthin allgemeine Gesetze, weil sie die naturgemäßen, in der eignen Wesensbestimmtheit unsres Denkens liegenden Thätigkeitsweisen (Functionen — Acte) bezeichnen und bestimmen, die wir unwillkürlich (und anfänglich unbewußt) ausüben und nur ihnen gemäß ausüben können. Sie sind Gesetze, die unser Denken ganz ebenso bestimmen wie das Gesetz der Gravitation die Bewegungen ponderabler Massen. Was wir ihnen gemäß denken, annehmen, für wahr wahr halten müssen, dessen sind wir gewiß, das ist uns unzweifelhaft, weil alles Zweifeln die Möglichkeit, Etwas so oder auch anders denken (auffassen) zu können, voraussetzt, also ausgeschlossen ist, wo wir die Sache nur so und nicht anders denken können.

Ist es nun, wie der Verf. anerkennt, die unterscheidende Selbstthätigkeit der Seele, durch welche die Existenz des Bewußtseyns und mithin auch alles bewußte Wahrnehmen, Anschauen, Vorstellen, Beobachten, Urtheilen, Erwägen ꝛc., also alles Denken im engern Sinne bedingt und vermittelt ist, so ist von vornherein anzunehmen, daß die logischen Gesetze Gesetze

der unterscheidenden Thätigkeit der Seele seyn werden. Jedenfalls ist es ein zweiter Fehler, den der Verf. begangen, daß er, obwohl er die fundamentale, weil eben das Bewußtseyn vermittelnde Wirksamkeit der psychischen Kraft des Unterscheidens anerkennt, doch nirgend die Natur, die Thätigkeitsweise, den Begriff dieses Grundvermögens des Intellects näher erörtert und darzulegen gesucht hat. Hätte er sich darauf eingelassen, so würde er wiederum in das Gebiet der Logik hinübergeführt worden seyn. Denn die logischen Gesetze, Normen und Formen sind (wie ich nachgewiesen zu haben glaube) in der That Gesetze, Normen und Formen der unterscheidenden Thätigkeit und nur darum allgemeine Denkgesetze.

Aus diesem doppelten Fehler entspringen die Mängel, die u. E. der Schrift des Verf. anhaften. Zunächst der schon berührte, für eine Erkenntnißtheorie verhängnißvolle Mangel, daß er nirgend darthut, mit welchem Rechte wir die Einwendungen des Skepticismus wie des principiellen Subjectivismus verwerfen und uns ein Erkenntnißvermögen, ein wenn auch beschränktes doch wirkliches und wahres Wissen beilegen, oder was dasselbe ist, mit welchem Rechte wir annehmen, daß dem Inhalt dieses oder jenes Gedankens (sey er Begriff oder einzelne Vorstellung, unmittelbare Wahrnehmung oder Folgerung) das objective reelle Seyn entspreche. Sodann der zweite Mangel, daß er nicht vor der Entwicklung seiner Erkenntnißtheorie den Begriff des Seyns erörtert, sondern ohne Weiteres die Behauptung aufstellt: „Erkennen heiße, gewiß seyn daß Etwas ist," daß er demgemäß Seyn als Bedingung des Erkennens bezeichnet und so beide in Gegensatz zu einander stellt, während doch das Erkennen ebenso wohl ist wie das erkannte Object, und also nothwendig die Frage entsteht, was denn mit dem Satze: „Es muß ein Seyn geben, wenn es Erkenntniß geben soll," gemeint sey. Endlich die damit zusammenhängenden einzelnen Mängel und Fehler, an denen, wie bemerkt, u. E. die Ergebnisse seiner logischen Untersuchungen leiden.

So bemerkt der Verf. zwar ganz richtig (und wiederum in

Uebereinstimmung mit meiner Darlegung, Comp. d. Log. S. 241 ff.), daß der Proceß der Generalisation und damit der Begriffsbildung beginne, sobald die Seele mehrere Perceptionen oder percipirte Objecte unterscheidet (vergleicht) und dabei erkennt, daß sie, obwohl anderweitig verschieden, doch in irgend einer Beziehung (z. B. hinsichtlich ihrer rothen Farbe) einander gleich seyen. Aber er geht über diesen wichtigen Punkt zu flüchtig hinweg. Die Seele gewinnt jene „Erkenntniß" d. h. sie bemerkt jene relative Gleichheit einer Anzahl von Objecten nur dadurch, daß sie eine Mehrheit von Dingen mit einer Mehrheit andrer vergleicht. Durch diesen Act der unterscheidenden Thätigkeit kommt es ihr unmittelbar zum Bewußtseyn, daß eine Anzahl von Objecten durch dieselben gleichen Bestimmtheiten (Unterschiede) von andern unterschieden sey, und eben damit hat sie die erste Vorstellung eines Allgemeinen, eines mehreren Objecten gemeinsamen gleichen Merkmals (Prädicats) gewonnen, d. h. sie hat ihren ersten Begriff — zunächst einen bloßen Prädicatbegriff — sich gebildet. Sie bemerkt die relative Gleichheit der betreffenden Objecte unmittelbar; sie „abstrahirt" nicht erst, wie der Verf. behauptet, von deren anderweitiger Verschiedenheit, um zur Auffassung ihrer Gleichheit zu gelangen; sondern indem sie die Mehrheit derselben von einer Mehrheit andrer unterscheidet, percipirt sie eo ipso die gleiche ihnen gemeinsame Bestimmtheit. (Sie bemerkt z. B. daß sie alle — im Unterschiede von andern gelben oder blauen Dingen — die gleiche rothe Farbe haben, und sie macht diese Bemerkung, obwohl vielleicht das Roth des ersten Dinges mit dem Roth des zweiten oder dritten nicht schlechthin identisch erscheint, sondern eine hellere oder dunklere Färbung zeigt). Daß unsre Allgemeinvorstellungen nur mit Hülfe der sog. Abstraction entstehen, ist ein alter eingewurzelter Irrthum, dem der Verf. verfallen ist wiederum nur deßhalb, weil er die unterscheidende (vergleichende) Thätigkeit, die Grundthätigkeit aller Begriffsbildung, nicht genugsam beachtet hat. —

Damit hängt ein zweiter Irrthum des Verf. zusammen.

Obwohl er mit der Frage nach der Entstehung unserer Allgemeinvorstellungen, der Bildung unsrer Begriffe beginnt, so behauptet er doch hinterdrein bei der Lehre von der Urtheilsbildung, daß dieselbe der Begriffsbildung vorausgehe und unsre allgemeinen Begriffe nur mittelst und aus Urtheilen hervorgehen (S. 430 ff.). Er verwechselt, wie so viele Logiker vor und mit ihm, die bewußte Wahrnehmung mit der Fällung eines Urtheils und widerspricht zugleich seiner eignen Theorie von der Entstehung unsrer Begriffe. Das unmündige Kind, das sich seine ersten (bewußten) Vorstellungen bildet, gelangt zu ihnen einfach dadurch, daß es seine Sinnesperceptionen und die durch sie bezeichneten Objecte (Dinge) von einander *unterscheidet*. Damit kommt ihm zum Bewußtseyn, daß diese Sinnesperception z. B. einer bestimmten Farbe, eines Rothen, von einer andern Sinnesperception, eines Gelben, unterschieden ist: es gewinnt die Vorstellung eines Rothen im Unterschied von einem Gelben. Das wahrgenommene Roth und der Gegenstand, der diese bestimmte Farbe hat, fallen ihm schlechthin in Eins zusammen. Es fällt keineswegs das Urtheil: dieser Gegenstand ist roth, jener gelb; denn die Vorstellung eines Objects, Dinges, Gegenstandes im Unterschiede von seinen Bestimmtheiten, besitzt es noch gar nicht. Es fällt auch nicht das Urtheil: das Rothe und das Gelbe sind verschieden; denn um so urtheilen zu können, müßte es den *Begriff* der Verschiedenheit bereits haben. Auch nachdem es durch weitere Acte der Unterscheidung die Vorstellung dessen, was wir Ding, Gegenstand nennen, als eines Complexes (eines Zusammen- und Zugleichseyns) gewisser Bestimmtheiten gewonnen hat, urtheilt es noch nicht: dieses Ding ist roth, jenes blau; — denn dazu müßte es wiederum den Begriff der Röthe und Bläue bereits besitzen. Seine Wahrnehmung, daß dieses Ding diese, jenes jene bestimmte Farbe hat, ist keineswegs ein Urtheil, sondern eine neugewonnene einzelne Vorstellung. Es ist eben anfänglich nur beschäftigt, durch Unterscheidung seiner Sinnesperceptionen sich Einzelvorstellungen von Bestimmtheiten, resp. von Dingen zu bilden. Erst nach-

dem es eine Mehrheit solcher Einzelvorstellungen gewonnen, kann es sie in Beziehung zu einander setzen, demnächst aus ihnen auf dem oben bezeichneten Wege seine ersten Allgemeinvorstellungen sich bilden und danach erst Urtheile fällen. Kurz, der Act des Unterscheidens, mittelst dessen wir unsere ersten Einzel- wie Allgemein-Vorstellungen gewinnen, ist so wenig ein Urtheil als jede der durch ihn gewonnenen Vorstellungen. Denn das Urtheil, wie man es auch fassen möge, ist oder involvirt eine Verknüpfung von Vorstellungen, und die Vorstellungen müssen doch erst gebildet seyn, ehe sie verknüpft werden können. Unsre ersten Allgemeinvorstellungen insbesondre entstehen nicht durch das Urtheil: diese und diese Dinge sind in dieser oder jener Beziehung einander gleich; denn um dieß Urtheil fällen zu können, müßten wir ja den Begriff der Gleichheit bereits haben; die Bildung dieses Begriffs wenigstens müßte also allen solchen Urtheilen vorangehen. Sie entstehen vielmehr, wie gezeigt, implicite damit, daß wir die Gleichheit der Dinge in bestimmten Beziehungen unmittelbar bemerken, wahrnehmen. Das Denken-überhaupt ist sonach nicht, wie der Verf. behauptet, an sich und von Anfang an ein Urtheilen, sondern zunächst ein Bilden von (bewußten) Einzelvorstellungen, sodann von Begriffen (Allgemeinvorstellungen) und demnächst erst von Urtheilen. Denn das Urtheil, d. h. diejenige Verknüpfung von Vorstellungen, die allein als Urtheil bezeichnet werden kann, ist (wie ich zur Evidenz dargethan zu haben glaube, Comp. d. Log. S. 241 f. 265 ff.) eben nur die Subsumtion eines Einzelnen unter sein Allgemeines, setzt also das Vorhandenseyn von Allgemeinvorstellungen nothwendig voraus.

Es ist mithin m. E. falsch, wenn der Verf. behauptet: „Wie jeder Begriff ein zusammengezogenes Urtheil und jedes Urtheil ein auseinandergelegter (expanded) Begriff ist, so ist jedes Urtheil ein zusammengezogener Schluß (argument) und jeder Schluß ein auseinandergelegtes Urtheil" (S. 440). Jeder Begriff kann allerdings in ein oder mehrere Urtheile zerlegt werden (was in jeder Definition geschieht); aber ich muß den

Begriff als Allgemeinvorstellung erst gewonnen haben, ehe ich ihn so zerlegen, ehe ich ihn definiren kann. Ebenso können aus Urtheilen Begriffe gezogen werden (z. B. der Begriff Mensch aus den Urtheilen: jeder Mensch ist ein lebendiges, ist ein empfindendes Wesen, ist des Bewußtseyns fähig u. s. w.). Aber jedes Urtheil setzt das Entstandenseyn von Begriffen voraus, und unsere ersten Allgemeinvorstellungen setzen sich nicht aus Urtheilen zusammen. Die Schlüsse und Folgerungen werden allerdings von derselben Kraft producirt, welche die ersten Urtheile fällt, und jede Conclusion ist selbst wiederum ein Urtheil. Dennoch ist das Schließen und Folgern, zwar nicht ein anderer „Modus des Erkennens", wohl aber eine von der Urheilsbildung verschiedene Function jener Kraft. Und mithin ist es nicht richtig, daß jedes Urtheil ein zusammengezngener Schluß und jeder Schluß ein auseinandergelegtes Urtheil sey. Denn alles Schließen und Folgern setzt das Entstandenseyn von Urtheilen voraus, weil nur aus gegebenen Urtheilen ein neues Urtheil (die Conclusion) gezogen werden kann; folglich kann nicht jedes Urtheil nur ein zusammengezogener Schluß seyn. Der Verf. zeige uns wenigstens erst, in welchem Sinne das Urtheil: Durch zwei gerade Linien läßt sich unmöglich ein (Flächen) Raum vollständig begränzen, ein zusammengezogener Schluß seyn solle. Ebenso wenig ist jeder Schluß ein auseinandergelegtes Urtheil. Auch hier müssen wir den Verf. bitten, uns nachzuweisen, in welchem Sinne der Schluß: in allen Dreiecken sind die 3 Winkel = 2 R., also ist jeder Winkel eines gleichseitigen Dreiecks = $^2/_3$ R., ein expanded judgement sey. Die Conclusion ist hier ein neues particuläres Urtheil, das aus dem ersten allgemeinen Urtheil zwar folgt, zu dem aber das erste, eben weil es das allgemeinere ist, nicht ausgedehnt oder erweitert werden kann, sondern das nur gewonnen wird, indem das erste Urtheil, das von allen Dreiecken gilt, auf die besondre Art der gleichseitigen Dreiecke angewendet, übertragen wird. Aus dieser Uebertragung, d. h. aus der Subsumtion des gleichseitigen Dreiecks unter den Satz, der von allen Dreiecken gilt, ergiebt sich die

Folgerung. Und dieser allgemeine Satz wird, wie jedes primäre allgemeine Urtheil, gewonnen aus der Untersuchung der Natur (Wesensbestimmtheit) der Dreiecke, also aus dem Begriff; der Schluß dagegen wird nicht unmittelbar aus dem Begriff, sondern aus einem allgemeinen Urtheil gezogen. Darin besteht der Unterschied zwischen der Function des Urtheilens im engeren Sinne und des Schließens; und darum muß die Fällung von Urtheilen nothwendig der Bildung von Schlüssen voraufgehen.

Was der Verf. über das inductive und deductive Verfahren oder die Schlüsse der Induction und Deduction sagt (S. 441 ff.), ist unklar, und mußte unklar ausfallen, weil er das schwierige Thema behandelt, bevor er die logischen Denkgesetze erörtert und festgestellt hat. Denn alle Inductionen und Deductionen beruhen zunächst auf den beiden Sätzen: Von Gleichem gilt Gleiches, und: Was vom Allgemeinen gilt, muß auch von dem unter ihm befaßten Einzelnen gelten. Nur von diesen apriorischen Sätzen aus ist es begreiflich, wie der menschliche Intellect dazu kommt, inductive und deductive Schlüsse zu machen und ihnen Gültigkeit (Wahrheit) beizumessen oder von ihrer Richtigkeit überzeugt (gewiß) zu seyn. Diese Sätze aber sind nur Specificationen oder unmittelbare Absolgen des allgemeinen logischen Denkgesetzes der Identität und des Widerspruchs. Wäre unser Intellect seiner Natur nach nicht genöthigt, diesem Gesetze gemäß zu denken, so könnte kein Mensch auch nur zu der bloßen Meinung oder Vorstellung, geschweige denn zu der Gewißheit kommen, daß was von allen ihm bekannten Menschen gelte, auch von allen übrigen Menschen gelten werde, oder daß die Bestimmtheit, die in der Natur (Begriffsbestimmung) des Dreiecks liege, auch jedem einzelnen Dreieck zukommen müsse. Und wäre der sog. Satz vom zureichenden Grunde (der Satz der Causalität) kein allgemeines logisches Denkgesetz, so würde kein Mensch je auf den Einfall gerathen, nach den Gründen oder Ursachen der Naturereignisse, des Entstehens und Vergehens, der Bewegungen und Veränderungen der Dinge auch nur zu

fragen, geschweige denn auf dem Wege der Induction und Deduction zu ihrer Erkenntniß zu gelangen versucht haben. — Auf die Frage: wie wir dazu kommen, die characteristischen Bestimmtheiten, die wir an 100 oder 1000 Orangen wahrgenommen haben, von allen übrigen Orangen vorauszusetzen, giebt der Verf. infolge des falschen Standpunkts, den er einnimmt, die völlig ungenügende Antwort (Mill's): der Grund davon liege in dem „was man die Analogie der Natur genannt habe" (S. 472) — ohne zu bedenken, daß wir nie zur bloßen Vorstellung dieser sog. Analogie, geschweige denn zu der Meinung, sie herrsche in der Natur, gelangt seyn würden, wenn wir den apriorischen Satz: von Gleichem gilt Gleiches, nicht auf die Natur übertragen hätten Und auf die Frage Mill's: warum wir, obwohl die Annahme, daß alle Schwäne weiß seyen, als irrig sich erwiesen habe, doch die Gewißheit hegen uns nicht zu irren, wenn wir des Plinius Bericht von Menschen, denen der Kopf unter den Schultern wachse, für falsch halten, — hat der Verf. gar keine Antwort. (Denn seine Antwort, daß wir jene Gewißheit hegen, „weil es nicht wahrscheinlich sey, daß die menschliche Gattung so monströs gebildet sey," ist offenbar keine Antwort). Und doch ergiebt sich die Antwort ganz von selbst aus dem Grund und Wesen des inductiven Schlußverfahrens. Denn der Satz: von Gleichem gilt Gleiches, ist ein allgemeiner Satz. Und daraus folgt, daß er, im inductiven Verfahren auf die vielen einzelnen Dinge (Exemplare einer Gattung oder Art) angewendet, nur dann richtige Schlüsse ergeben wird, wenn die Bestimmtheiten, von denen auf Grund desselben angenomme nwird, sie seyen allgemeine, wesentliche Bestimmtheiten sind. Denn nur die wesentlichen Bestimmtheiten müssen in allen Dingen derselben Gattung (Wesenheit) die gleichen, also allgemeine seyn. Es ist daher stets erst zu ermitteln, welche unter den einer Mehrheit von Dingen zukommenden Bestimmtheiten als wesentliche zu erachten seyen; und das ist nicht durch bloße Schlüsse der „Analogie", sondern durch Schlüsse der Induction im engern Sinne, resp. durch

Schlüsse der Deduction zu ermitteln (wie ich a. a. O. S. 303ff. dargethan habe). —

Das Schlimmste aber ist, daß der Verf. die logischen Gesetze nicht als allgemeine Denkgesetze, sondern als „universale Begriffe" oder „ursprüngliche Anschauungen und Beziehungen" (relations), welche „in allen den verschiedenen Arten unserer Erkenntniß enthalten (implied) seyen, faßt, sie daher nicht nur mit den logischen Kategorieen, sondern auch mit den Begriffen oder Intuitions von Geist und Materie, von Endlichem und Unendlichem, Bedingtem und Unbedingtem in Eine Klasse zusammenwirft, und nur dadurch zu begründen sucht, daß er sie als „essentielle Elemente" der verschiedenen Arten der Erkenntniß nachzuweisen versucht. Er nennt diese Intuitions „primitive Conceptionen und erste Wahrheiten", und stellt als Kriterien derselben ihre Universalität, ihre Nothwendigkeit, und ihre logische Unabhängigkeit und Ursprünglichkeit auf (S. 510). Aber Locke hat ganz Recht, wenn er behauptet, daß es primitive, ursprüngliche und somit angeborene Conceptionen nicht giebt, weder als Anschauungen noch als Begriffe. Da das Kind, der gemeine Mann, ja ganze noch uncivilisirte Völker nichts von ihnen wissen, so müßten sie ursprünglich unbewußt vorhanden seyn. Aber da alle unsre Anschauungen und Begriffe nur bewußte sind und auf die angegebene Weise erst entstehen, so sind unbewußte, angeborene Begriffe und Anschauungen eine willkürliche Annahme: Begriffe, die jenseit des Bewußtseyns fallen, sind keine Begriffe, sondern können ursprünglich nur Gesetze, Normen, oder Impulse, Motive unsres Denkens seyn. Auch als „erste Wahrheiten" können sie offenbar nur bezeichnet werden, nachdem dargethan ist, daß ihnen nach Form und Inhalt ein objectives, reelles Seyn entspreche. Das aber hat der Verf. nirgend dargethan und kann es ohne Selbstwiderspruch nicht darthun, weil es offenbar das Denkgesetz der Causalität ist, das uns veranlaßt, reelle äußere Dinge überhaupt anzunehmen, und das zusammen mit dem Denkgesetze der Identität und

des Widerspruchs uns die Gewißheit verbürgt, eine wirkliche, wenn auch beschränkte Erkenntniß zu besitzen.

Statt von diesen Gesetzen auszugehen, beginnt der Verf. seine logischen Untersuchungen mit der Erörterung des Begriffs des Seyns. Er adoptirt die Behauptung Hegels: das Seyn sey der „abstracteste von allen möglichen Begriffen;" denn nachdem wir von jeder uns bekannten Bestimmtheit und Beziehung eines Objects abgesehen haben, bleibe doch die Affirmation: es ist, bestehen, und diese könne nicht weggedacht werden. Als der allgemeinste, abstracteste Begriff könne es nicht definirt werden u. s. w. (S. 527). Aber diese Sätze gelten nur vom Seyn der vorgestellten Objecte oder was dasselbe ist, vom Seyn unsrer Vorstellungen, das selber nur ein vorgestelltes ist, und von dem wir allerdings nicht abstrahiren können, so wenig wie von unserm Denken selbst. Sie gelten nicht von demjenigen Seyn, das wir gerade vorzugsweise meinen wenn wir behaupten, daß etwas sey, vom reellen objectiven Seyn der Dinge, von denen wir annehmen daß sie sind und bestehen bleiben, auch wenn wir sie nicht vorstellen, und denen gegenüber wir ein bloß vorgestelltes Object als nicht seyend bezeichnen. Von diesem reellen Seyn können wir sehr wohl abstrahiren, und wenn auch nicht glauben, doch uns vorstellen, daß es keine äußern Dinge gebe. Die Behauptung des Verf. ist mithin nur theilweise richtig, theilweise falsch. Außerdem muß er, wenn er Hegel's Ansicht adoptirt, auch noch einen Schritt weiter gehen, und darf nicht widersprechen, wenn Hegel behauptet dieß reine, abstracte Seyn sey nichts. Denn in Wahrheit ist dieses schlechthin unbestimmbare, ununterscheidbare caput mortuum der Abstraction insofern Nichts, als es nicht bloß undefinirbar, sondern ebenso undenkbar ist wie das reine bloße Nichts, weil ja alle seine Bestimmungen: nicht-abstrahirbar, nicht-unterscheidbar, nicht-bestimmbar, nicht-definirbar, nur negative Bestimmungen sind, welche das von ihnen Negirte zu ihrer Voraussetzung haben und mithin ohne diese Voraussetzung, für sich allein, ebenso undenkbar sind wie die absolute, allgemeine Negation

alles Seyns und alles Seyenden. Endlich ist für den Verf. von seiner Begriffsbestimmung aus der durch Aristoteles schon geltend gemachte Unterschied zwischen der *οὐσία πρώτη* und *δεύτερα* ein unlösbarer Widerspruch. Er erkennt es selbst an, daß es eine contradictio in adjecto sey, deren wir uns täglich schuldig machen wenn wir sagen: Dieses ist, Jenes ist nicht, indem ja offenbar von einem Nichtseyenden nichts prädicirt werden kann, und folglich das Object, dem wir das Prädicat des Seyns beilegen, immer schon vorher als seyend gefaßt seyn muß, wir uns also selbst widersprechen, wenn wir ihm das Prädicat des Seyns erst beilegen. Gleichwohl brauchen wir den Begriff des Seyns nur als Kategorie oder Prädicament. Der Verf. meint zwar, wie es scheint, den Widerspruch gelöst zu haben durch die Bemerkung: „das Seyn werde als ein Prädicat behandelt, um es in einen Begriff zu fassen und eben damit daß es als Begriff gefaßt werde; es werde prädicirt von den einzelnen Objecten, denen es angehört als ob es ein Prädicabile wäre.“ Allein diese Lösung ist keine. Denn ein Widerspruch ist damit nicht beseitigt, daß uns gezeigt wird, wie und wodurch er entstanden sey. Und ist das Seyn in Wahrheit nicht prädicabel, so kann von einem allgemeinen Begriffe desselben überhaupt nicht die Rede seyn; denn der Inhalt jedes allgemeinen Begriffs besteht eben nur in den einzelnen oder mehreren Prädicaten (Merkmalen), welche allen unter ihm befaßten Objecten gleichermaßen zukommen; und ein inhaltsloser Begriff ist kein Begriff, sondern wiederum nur ein andrer Name für Nichts. (Wie jener Widerspruch vom richtigen Begriff des Seyns aus sich von selber löst, habe ich a. a. O. S. 113 ff. dargethan).

Vom Begriff des Seyns wendet sich der Verf. zur Erörterung des Begriffs der Relation. Aber er sagt uns nicht, worin denn der Begriff derselben bestehe, sondern bemerkt nur, daß zur Auffassung einer verbindenden Relation zwei Objecte gehören, und daß zwei Objecte als zwei nur gefaßt werden können, „wenn sie von einander unterschieden, als unterschieden erkannt

werden". Die Relation der Unterschiedenheit oder Mannichfaltigkeit „sey mithin die extensivste von allen andern". Und wiederum anstatt die Thätigkeit des Unterscheidens genauer in Betracht zu ziehen und den Begriff der Unterschiedenheit zu definiren, beschäftigt er sich mit „den sog. negativen Begriffen", welche von den „die Relation der Verschiedenheit ausdrückenden negativen Propositionen producirt würden." Durch die Bemerkung: „Wenn wir behaupten oder bemerken, daß A nicht B oder verschieden von B sey, sind wir vorbereitet (prepared) zu behaupten oder können kaum umhin zu bemerken (apprehend), daß A mit sich selber identisch sey," bahnt er sich dann endlich den Weg zur Erörterung des logischen Gesetzes der Identität und des Widerspruchs (S. 533 f.). Allein schon diese Brücke ist unhaltbar. Nicht erst durch die Bemerkung oder Vorstellung, daß A von B unterschieden sey, kommen wir zu der Vorstellung, daß A mit sich selbst identisch sey, sondern indem wir beide unterscheiden, fassen wir nothwendig nicht bloß A, sondern auch B als mit sich identisch, als Eines und dasselbige, als dieses und nicht das Andre. Die Unterschiedenheit involvirt die Identität eines jeden mit sich selbst; es ist unmöglich, ein Object als unterschieden von einem andern zu fassen, ohne jedes von beiden als Eines, als sich selber gleich zu fassen. Denn wäre es nicht sich selber gleich, sondern ungleich und somit zugleich ein Andres, so wäre es nicht vom Andern unterschieden, sondern mit ihm eins und identisch. Eben darum weil es unmöglich ist, weil also unser Denken genöthigt ist, jedes unterschiedene Object als mit sich identisch zu denken, und weil wir nur durch die Thätigkeit des Unterscheidens zu Vorstellungen, zu einem Inhalt unsres Bewußtseyns gelangen, — darum ist der Satz der Identität und dessen Kehrseite, der Satz des Widerspruchs, A = A und nicht = non A, ein allgemeines, unverbrüchliches Denkgesetz, das wir nur in Worten, aber nie in Gedanken überschreiten können. Und mithin ist es falsch, wenn der Verf. behauptet: „Die Gesetze der Identität und des Widerspruchs [die in Wahrheit nur Ein Gesetz bilden]

und das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten [das in Wahrheit kein besonderes Gesetz, sondern nur eine Consequenz aus jenem ist] seyen zwar Axiome des logischen Denkens, aber nicht nothwendige Regeln für jede Form und Art der Erkenntniß; nur in der Logik oder Gedanken-Erkenntniß (thought-knowledge) seyen sie praktische Regeln oder Principien, von denen solche Regeln abgeleitet worden, wie sie als nöthig befunden worden wegen der Gefahren, denen die Menschen im Gebrauch der Begriffe durch die mannichfaltigen Formen des Ausdrucks derselben und ihrer Beziehungen ausgesetzt seyen." Es giebt in der That keine Form, keine Art der Erkenntniß, für welche das Gesetz der Identität und des Widerspruchs nicht seine volle Gültigkeit hätte. Jeder Begriff, jedes Urtheil, jede Erkenntniß oder Annahme, die einen Widerspruch in sich trägt, ist nothwendig falsch, ist keine Erkenntniß, weil sie nicht in einem Connex von Gedanken, sondern nur in gedankenlos verknüpften Worten bestehen kann. Denn jeder nicht bloß scheinbare, sondern wirkliche Widerspruch, d. h. jeder Begriff oder Satz, der dem logischen Gesetze: A = A und nicht = non A, widerspricht, ist ebenso schlechthin undenkbar wie ein hölzernes Eisen oder ein viereckiger Triangel. Wenn also der Verf. nicht behaupten will, daß er doch im Stande sey, sich einen viereckigen Triangel vorzustellen, so wird er seine obige Erklärung zurücknehmen und den Satz der Identität und des Widerspruchs als schlechthin allgemeines Gesetz für alles Erkennen, weil für unser Denken überhaupt anerkennen müssen. —

Wie mit dem ersten logischen Denkgesetze, ebenso ergeht es dem Verf. mit dem zweiten. Von seinem falschen Standpunkt aus konnte es ihm auch in Betreff des Gesetzes der Causalität nicht gelingen, seinen Ursprung, seine Bedeutung, seine Gesetzeskraft nachzuweisen. Zunächst widerspricht er sich selbst, wenn er „die Relation der Causalität" zu jenen Principien oder essentiellen Elementen rechnet, welche aller unsrer Erkenntniß zu Grunde liegen, in aller Erkenntniß sich finden und daher aus und in ihr sich nachweisen lassen müssen (S. 503. 569). Denn in der

mathematischen Erkenntniß, z. B. daß die 3 Winkel eines Dreiecks = 2 R seyen oder daß 2 : 4 = 6 : 12 sey, liegt nichts von „Causalität oder Causation", weder als Princip noch als essentielles Element. Sodann ist seine Unterscheidung zwischen Causalität als Princip und Causalität als Gesetz unhaltbar. Das Princip der Causalität soll „subjectiv und logisch" seyn, und den Platz bezeichnen, welchen die es ausdrückende Relation oder Proposition in der systematischen Zusammenstellung unsrer Erkenntniß einnehme Das Gesetz der Causalität dagegen sey „objectiv und reell", und bezeichne die allgemeine Geltung desselben unter realiter existirenden Objecten (S. 569). Allein daß unter den reellen äußern Dingen Causalität walte, bemerken wir erst, nachdem wir uns unsres eignen Thuns und Lassens bewußt geworden und durch Unterscheidung des Thuns von seinem Erfolg eine Vorstellung von Thätigkeit und That gewonnen haben. Und daß alles Thun eine von ihm unterschiedene That zur Folge, und somit alles Geschehen, Entstehen und Vergehen ꝛc. eine Ursache (causa — ratio) haben müsse, nehmen wir nur an, weil wir es anzunehmen genöthigt sind, weil wir uns eine That ohne ein Thuendes, ein Bewegtes ohne ein Bewegendes, ein Verändertes ohne ein Aenderndes, ebenso wenig denken können wie ein Thun ohne That, — d. h. weil der Satz der Causalität ein allgemeines Denkgesetz ist, welches unser Denken mit Gesetzeskraft bestimmt (und es bestimmen würde, auch wenn es uns nie zum Bewußtseyn käme), und welches wir daher unwillkührlich und anfänglich unbewußt auf das reelle objective Seyn übertragen. Denn infolge seiner Gesetzeskraft vermögen wir uns auch die wahrgenommenen Bewegungen und Veränderungen der Dinge nicht zu denken, ohne eine Ursache (Thätigkeit), durch die sie vermittelt sind, vorauszusetzen. Es besteht mithin kein Unterschied zwischen Princip und Gesetz der Causalität. Es giebt vielmehr nur ein Gesetz der Causalität und zwar nur als Denkgesetz. Die Annahme, daß in der Natur Gesetze walten, daß es eine natürliche Gesetzmäßigkeit (Nothwendigkeit), einen

Causalzusammenhang oder Connex von Ursachen und Wirkungen in der Natur gebe, beruht auf keiner Sinnesperception, keiner Wahrnehmung oder Anschauung, sondern nur auf jener Uebertragung. Nur weil wir unwillkührlich (und anfänglich unbewußt) die Naturerscheinungen unter das Denkgesetz der Causalität subsumiren und im Sinne dieses Gesetzes auffassen, meinen wir einen Causalzusammenhang zwischen der Wärme und dem Schmelzen des Schnees, zwischen dem Sonnenaufgang und der folgenden Helligkeit ꝛc. zu bemerken. Nicht also weil wir — wie der Verf. meint — „events“ wahrnehmen, oder bemerken „daß Etwas zu existiren, zu geschehen beginnt,“ kommen wir zu der Gewißheit (affirmation) oder zu dem Glauben, daß diese Veränderungen eine Ursache haben, sondern weil das Gesetz der Causalität unser Wahrnehmen, Auffassen, Bemerken und Erkennen beherrscht, fassen wir gewisse Erscheinungen als events, gelangen wir zu der Vorstellung von einem Etwas das zu seyn oder zu geschehen beginnt. Mit andern Worten, nicht der Begriff der Causalität führt uns zur Annahme des Gesetzes und zu dem Glauben an seine allgemeine Geltung, sondern das (anfänglich unbewußt wirkende) Gesetz führt uns zum Begriff der Causalität, zur Vorstellung von Thätigkeit und That und deren nothwendiger Zusammengehörigkeit, und erwirkt unmittelbar durch sich selbst, durch seine Gesetzeskraft, den Glauben an seine allgemeine Geltung; denn dieser Glaube ist eben nichts andres als die durch das Gesetz uns aufgenöthigte Annahme (Vorstellung), daß Alles was geschieht oder zu seyn beginnt, eine Ursache haben müsse. Das Gesetz selbst aber ist wiederum an sich, in letzter Instanz, Gesetz unsrer unterscheidenden Kraft und Thätigkeit, und nur weil der gesammte Inhalt unsres Bewußtseyns, alle unsre Vorstellungen und Begriffe auf derselben unterscheidenden Thätigkeit beruhen, ist es ein allgemeines Denkgesetz (wie ich a. a. O. S. 71 f. 78 f. dargethan habe). —

Diese kritischen Bemerkungen werden genügen, um unser Urtheil in Betreff der Schwächen und Mängel des vorliegenden

Werks zu rechtfertigen. Wir glaubten es der gründlichen und in vieler Beziehung trefflichen Arbeit des Verf. schuldig zu seyn, daß wir sie nicht bloß obenhin lobten oder tadelten, sondern wenn nicht unser Lob, doch wenigstens unsern Tadel zu begründen suchten.

H. Ulrici

Time and Space. A Metaphysical Essay by **Shadworth H. Hodgson.** London, Longman and Green, 1865.

Eine englische Schrift über Metaphysik ist eine so seltene Erscheinung und pflegt in England selbst so wenig beachtet zu werden, daß sie schon darum unser Interesse zu erregen und von einer philosophischen Zeitschrift, — die so wenig wie die Philosophie selbst durch das sog. Nationalitäts-Princip sich beengen lassen darf — berücksichtigt zu werden verdient. Dazu kommt, daß der Verf. in mancher Beziehung an die deutsche Speculation seit Kant sich anlehnt, und nicht nur durch gründliche Kenntniß der Geschichte der Philosophie und ihrer Hauptsysteme, namentlich wiederum der deutschen, sondern auch durch Scharfsinn und Talent für philosophische Forschung sich auszeichnet.

In's Gebiet der Metaphysik fällt nach dem Verf. Alles, was über die sinnliche Erfahrung hinausgeht. Das ist die gewöhnliche Ansicht von der Sphäre der metaphysischen Forschung. Aber der Verf. beschränkt die Aufgabe seiner Untersuchung, scheinbar wenigstens, auf einen bestimmten Punkt, indem er erklärt: „Die Metaphysik ist die Analyse der Natur der Phänomene in dem weiteren Sinne, in welchem Alles, was für uns existirt, zunächst Erscheinung ist;" und diese Analyse habe „die in allen Phänomenen universellen und nothwendigen Elemente darzulegen." Diese Beschränkung ist indeß im Grunde keine, da der Verf. unter Phänomen Alles versteht, was als „Object" (Inhalt) des Bewußtseyns auftritt, also auch die specifisch metaphysischen Objecte, das Absolute, das Unendliche rc., mit einbegreift. Demgemäß betrachtet er als das erste metaphysische

Problem die Frage nach dem Verhältniß von Subject und Object oder des Bewußtseyns zu seinen Gegenständen, Dingen, und geht sofort an die Erörterung dieser Frage. — Wir glauben, daß hier der erste Fehler liegt, den er in der Art und Weise, wie er seine Aufgabe zu lösen sucht, begeht. Sollte die Lösung nicht von vornherein an einer innern Unklarheit kranken, so mußte er vor Allem erklären, was er unter dem Worte „Phänomen" verstehe, insbesondre ob die Erscheinung vom bloßen Schein zu unterscheiden sey, und wenn die Unterscheidung nothwendig, worin der Unterschied bestehe. Erst gegen Ende seiner Erörterung definirt er das Wort, indem er bemerkt: „Phänomena seyen zunächst eine Mehrheit (collection) von Gefühlen und Empfindungen (feelings) in Zeit und Raum, aber anfänglich noch ohne Zeit- und Raumbestimmtheit; demnächst reflectire das Bewußtseyn auf sie und unterscheide das Gefühl-überhaupt von besonderen einzelnen Gefühlen und diese von Quatäten." Allein diese Definition ist offenbar zu vage und ungenau. Auch die Phänomene (Objecte), die dem Wahnsinnigen in seinen Hallucinationen, dem Fieberkranken in seinen Delirien erscheinen, sind Empfindungen und Gefühle in Zeit und Raum oder beruhen darauf, und doch sind sie nothwendig zu unterscheiden von den Phänomenen, die der Verf. im Auge hat, von den uns erscheinenden Dingen oder den Vorstellungen, die wir auf Gegenstände außer uns beziehen und als Abbildungen derselben zu fassen pflegen. Wie kommen wir zu dieser Unterscheidung und worin besteht der Unterschied zwischen beiden?

Statt sich auf diese Frage einzulassen, beginnt der Verf. mit einer Polemik gegen Kant's Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. „Es sey unmöglich, von einem Dinge zu wissen, daß es existire, ohne zugleich etwas zu wissen von dem was es sey oder was wir uns einbilden daß es sey." Und demgemäß behauptet er, daß das Bewußtseyn und das objective Daseyn von vollkommen gleicher Ausdehnung (coextensioness) und gegenseitiger Gemeinschaft (mutuality) sey, daß es also kein objectives Daseyn jenseits des Bewußtseyns und kein

Bewußtseyn jenseits des objectiven Daseyns gebe. — Allerdings leidet ja Kant's Unterscheidung an einem inneren Widerspruche. Denn wenn unser Denken als Anschauen an die Formen des Raumes und der Zeit gebunden ist, so daß wir jedes Object, was es auch sey, nur unter diesen Formen, in Raum und Zeit anzuschauen vermögen, so ist das Ding an sich, das angeblich diesen Formen nicht unterliegt, also unräumlich und unzeitlich ist, in Wahrheit undenkbar. Und ebenso klar ist: wenn wir uns kein Object vorzustellen vermögen, das nicht irgend eine quantitative, qualitative rc. Bestimmtheit hätte, wenn ein schlechthin Unbestimmtes (Prädicatloses) weder anschaubar noch vorstellbar ist, so ist wiederum das Ding an sich, auf das die Kategorieen der Quantität, Qualität, Relation rc. keine Anwendung finden sollen, in Wahrheit schlechthin undenkbar. Aber Kant's Unterscheidung leidet an diesem Widerspruch nur, weil er den Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich zum negativen Gegensatz überspannte. Kant ist mithin noch nicht widerlegt, wenn man jenen Widerspruch aufdeckt (was der Verf. nicht einmal gethan hat). Es folgt daher keineswegs, weder daß das Ding an sich überhaupt nicht existire, noch daß die Sphäre des Bewußtseyns und die des objectiven (dinglichen) Daseyns dieselbige, gemeinsame, coextensiv sey, wie der Verf., auf Schelling's Schriften (Vom Ich rc.) gestützt, ohne Weiteres behauptet, und es demgemäß ihm, Fichte und Hegel zum dauernden Verdienst anrechnet, die Lehre von der vollkommnen Coextension und Gemeinschaft des Seyns und Bewußtseyns gegründet zu haben. Im Gegentheil, das Denkgesetz der Causalität nöthigt uns unweigerlich, Dinge an sich anzunehmen, d. h. Dinge, welche existiren und bestehen bleiben, gleichgültig, ob wir sie vorstellen oder nicht, ob wir etwas von ihnen wissen und wie dieß etwas beschaffen seyn möge. Daher giebt es keinen Menschen und kann keinen geben, der da glaubte, daß er mit seinem Bewußtseyn und dessen Erscheinungen allein existire oder daß die erscheinenden Objecte nur Erscheinungen seyen und nichts weiter existire. Daher die Thatsache des Bewußtseyns,

daß wir zwischen existirenden und nicht existirenden Dingen, zwischen Seyn und Nichtseyn unterscheiden. Der Verf. erkennt dieß an, und sucht den darin liegenden Widerspruch gegen seine Theorie zu beseitigen. Er behauptet: das Wort Nichtseyn bezeichne nicht und könne nicht bezeichnen die Negation schlechthin aller Objecte, sondern immer nur die Negation eines oder mehrerer einzelner Objecte, und die Negation besage nur, daß diese Objecte vom Bewußtseyn abwesend oder ausgeschlossen seyen: non-existence sey eben nur absence from consciousness. Allein die Behauptung löst die Schwierigkeit offenbar nicht. Denn wenn ich mir bewußt bin, annehme und demgemäß ausspreche: Hexen und Zauberer, Fetische und böse Geister giebt es nicht, so sind ja diese Objecte nicht abwesend von meinem Bewußtseyn, sondern im Gegentheil Inhalt desselben: ich stelle sie mir vor, ich denke sie, aber als nichtexistirend. Ohne den Unterschied zwischen Erscheinung (bloß vorgestellten Objecten) und Ding an sich (reellen, von meinem Bewußtseyn unabhängig existirenden, alle Sinnesempfindung vermittelnden Objecten) giebt es keinen Unterschied zwischen Glauben und Aberglauben, zwischen Wähnen und Wissen, zwischen bloßen Einbildungen und objectiver Erkenntniß. Außerdem aber involvirt ja dieß Bewußtseyn um ein vom Bewußtseyn abwesendes, ausgeschlossenes Object einen offenbaren Widerspruch. Denn was vom Bewußtseyn ausgeschlossen ist, kann offenbar nicht zugleich im Bewußtseyn, Object des Bewußtseyns seyn, ist also das Nicht-bewußte; und das Bewußtseyn von einem Object, dessen ich mir nicht bewußt bin, ist offenbar eine contradictio in adjecto, schlechthin unmöglich (undenkbar). Wir besitzen allerdings ein Erinnerungsvermögen, d. h. das Vermögen, uns Vorstellungen (Objecte), die früher einmal Inhalt unsres Bewußtseyns waren, in's Bewußtseyn zurückzurufen. Aber dieß Vermögen ist nicht ohne Weiteres mit dem Bewußtseyn zu identificiren, wie der Verf. thut. Und selbst wenn man beide identificirt, so ist damit für die Lösung der Frage, um die es sich handelt, nichts gewonnen. Denn das Bewußtseyn, daß dieses

oder jenes Object früher einmal Object meines Bewußtseyns gewesen und bis zu dem Augenblick, da ich mich seiner erinnere, von meinem Bewußtseyn abwesend war, ist keinesweg identisch mit dem Bewußtseyn, daß dieses oder jenes Object nicht existirt.

Der zweite Hauptfehler des Verf. ist der Mangel an Methode in seinen Untersuchungen. Er bemüht sich zunächst, Aufgabe und Begriff der Metaphysik, wie er sie faßt, genauer zu präcisiren. Er scheidet demgemäß die Psychologie von der Metaphysik ab. Die Psychologie betrachte den Geist und seine Bewußtseynszustände als Glieder der Sphäre des Seyns allein; für die Metaphysik dagegen seyen sie, wie alle Arten von Objecten, Glieder beider Sphären, des Seyns und des Erkennens. Die Psychologie beschäftige sich nicht nur mit den Organen des Bewußtseyns, seinen materiellen Bedingungen ꝛc., sondern auch mit den Ergebnissen desselben, den Gesetzen der Ideenassociation ꝛc., während die Metaphysik mit diesen Objecten nur so weit sich beschäftige, als sie Objecte des Bewußtseyns seyen, zu dem Behufe, um 1) in ihnen ihren subjectiven von ihrem objectiven Anblick (aspect) zu unterscheiden, und 2) sie zu analysiren und ihre Elemente zu classificiren. — Die Metaphysik sey aber auch auch weder Ontologie noch Wissenschaft oder wissenschaftliche Erforschung des Absoluten als der vor dem Bewußtseyn und seinen Objecten existirenden Quelle desselben. Denn „das Absolute, das Unendliche, das Ding an sich, existiren nur im Bewußtseyn, und die Frage sey nur, was ihre Natur und ihre Analyse und was ihr Ursprung sey.“ Diese Frage habe die Metaphysik zu beantworten. Sie sey daher „die angewandte Logik des Universums.“ Und demgemäß sey sie nur „eine statische und keine dynamische Theorie“, d. h. nicht die causae existendi, die Genesis oder der Ursprung der Welt oder des Bewußtseyns, sondern die causae essendi oder die Natur der existirenden Welt unternehme die Metaphysik zu untersuchen, die Structur der Objecte als Objecte des Bewußtseyns nachzuweisen und sie in ihre Elemente aufzulösen. Wie das Bewußtseyn entstehe, wie Bewegung in Objecte komme, wie die Welt selbst

zum Daseyn gelange, seyen Fragen, mit denen die Metaphysik nichts zu thun habe: sie habe vielmebr nur die Thatsachen, wie sie sind, zu acceptiren und sie in ihre einfachsten Elemente zu analysiren. —

Schon diese Definitionen und Gränzbestimmungen sind sehr unklar. Wir erfahren nicht, um welche „Thatsachen" es sich handle und was überhaupt eine Thatsache sey. Wir erfahren ebenso wenig, in welchem Sinne die Metaphysik „die angewandte Logik des Universums" seyn solle. Denn der Unterschied, den der Verf. zwischen causae existendi und causae essendi macht, ist ein willkürlicher und im Grunde unhaltbar. Die causa existendi der Welt ist nothwendig identisch mit der causa essendi derselben, weil die causa essendi nicht identisch ist mit der „Natur" der Welt: denn die Ursache als solche ist undenkbar ohne eine von ihr verschiedene Wirkung. Und was die „Natur der Welt" sey, kann nicht die Logik zu ermitteln haben, weil unter dieser Wissenschaft, so lange sie existirt, stets nur die Lehre von den Gesetzen, Normen und Formen des Denkens verstanden worden ist. Ebenso unklar und willkührlich erscheint, zunächst wenigstens, der Unterschied, den der Verf. zwischen dem „subjectiven" und dem „objectiven" Anblick der „Objecte" macht. Erst später erfahren wir, daß jedes Object des Bewußtseyns nach seinem subjectiven Anblick „ein Gefühl (feeling) in Zeit und Raum", nach seinem objectiven Aspect dagegen „eine Qualität in Zeit und Raum" sey. Unter dem Worte feeling faßt der Verf. Alles zusammen, was wir als Sinnesempfindungen, Schmerz- und Lustempfindungen des Leibes, Gefühle und Affecte der Seele bezeichnen und unterscheiden, — und behauptet: „Nehmen wir irgend ein empirisches Phänomen, sey es das einfachste oder das complicirteste, isoliren wir es und fassen es als Object an und für sich ohne alle Beziehung zu andern, analysiren wir es als solches ohne zu fragen, wie es geworden, was es ist oder woher seine Merkmale stammen und welchen andern Dingen es gleicht, so werden wir finden, daß alle seine Merkmale in zwei Klassen zerfallen: einige

sind material oder bestimmte Gefühle, andre sind formal oder bestimmte Formen, in denen diese Gefühle erscheinen." Jedes Gefühl, behauptet er weiter, müsse eine gewisse Zeit lang bestehen, sonst vermöchten wir es gar nicht zu haben; und einige Gefühle oder vielmehr, wie sich zeigen werde, jedes Gefühl müsse in einer gewissen Stellung im Raume, einige auch in einer räumlichen Ausdehnung existiren. Die Zeit und der Raum, in denen Gefühle existiren, sey das formale Element der Erscheinung, das Gefühl, welcher Art es auch seyn möge, bilde das materiale Element derselben. „Hier also haben wir die beiden letzten, heterogenen, untrennbaren Elemente aller Erscheinungen, nämlich Gefühl und Zeit oder, wie sich zeigen wird, Zeit und Raum. Diese Namen: Gefühl, Zeit und Raum, sind die Namen der beiden Elemente in ihrem reinen Fürsichseyn. Werden dagegen die Erscheinungen gefaßt in ihren Beziehungen, Unterschieden und Aehnlichkeiten, Verhältnissen und Verknüpfungen zu und mit einander, so werden die beiden Elemente mit den Namen: Stoff (matter) und Form, oder als materiale und formale Elemente der Erscheinungen bezeichnet." Beide Ausdrücke, meint der Verf., seyen nur verschiedene Namen für eine und dieselbe Sache: an und für sich genommen, als reines dem Bewußtseyn oder dem Subject erscheinendes Object, enthalte jedes Object einerseits Zeit und Raum, andrerseits Gefühl; in seinen Beziehungen dagegen zu andern Objecten gefaßt, präsentire sich das Gefühl als der Stoff oder die Qualität des Objects, Zeit und Raum als die Form desselben. Oder was dasselbe sey: vom subjectiven Standpunkt (aspect) angesehen, erscheine jedes Object als ein besondres Gefühl in bestimmter Zeit- und Raumposition, vom objectiven Standpunkt dagegen als ein Stoffliches (Dingliches) mit bestimmter Qualität in bestimmter Zeit und Räumlichkeit. Zeit und Raum seyen also die dem subjectiven wie dem objectiven Anblick sich darbietenden gemeinsamen Elemente aller Erscheinungen. —

Man sieht, wo der Verf. hinauswill und weßhalb er seiner Metaphysik den Titel: Zeit und Raum, gegeben hat. Und

in der That besteht seine ganze Schrift nur in der detaillirten Durchführung der obigen Sätze, d. h. er sucht zu zeigen, nicht nur daß alle Erscheinungen oder Objecte des Bewußtseyns aus jenen beiden Elementen bestehen, sondern auch daß alle Vermögen oder Thätigkeitsweisen des Geistes, die wir als Gefühl, Vorstellungsvermögen, Wille, Verstand, Vernunft zu unterscheiden pflegen, im Grunde nur Modificationen oder Entwicklungsphasen jener feelings seyen, die das eine Element aller Objecte bilden. Aber um diesen Nachweis mit wissenschaftlicher Gründlichkeit führen zu können, mußte er offenbar ausgehen von der Frage nach dem Ursprunge oder der Entstehung des Bewußtseyns, von der Frage, wie und wodurch uns Etwas zum Bewußtseyn komme, Object des Bewußtseyns werde. Denn von der Beantwortung derselben hängt offenbar die Entscheidung ab, was unter einem Object überhaupt zu verstehen sey, worauf es beruhe, oder was dasselbe ist, mit welchem Rechte der Verf. behaupte, daß schlechthin alle Objecte in der Form von Raum und Zeit erscheinen, und insbesondre ob ein Object rein als solches, isolirt, ohne alle Beziehung zu andern Objecten (und resp. zum Subject), überhaupt auffaßbar sey. Diese Frage ist schon darum nothwendig die erste, weil es eine Wesensbestimmtheit des Bewußtseyns ist, daß seine Objecte wechseln, daß uns etwas zum Bewußtseyn kommt, dessen wir bisher uns nicht bewußt waren, Andres aus dem Bewußtseyn verschwindet und nicht wieder zurückkehrt. Daraus folgt unabweislich, daß das Bewußtseyn nicht als eine ruhende, ständige Qualität des menschlichen Wesens (der Seele oder des Leibes) gefaßt werden kann, sondern nothwendig auf einer Thätigkeit beruht oder selber eine Thätigkeit ist, durch welche es erst ein Objekt, einen Inhalt gewinnt und damit zum Bewußtseyn wird, und infolge deren es unmöglich ist, die Gesammtheit der Objecte — weil sie beständig wechseln und also nie beisammen sind — zum Gegenstande der Untersuchung zu machen, um die ihnen gemeinsamen Elemente zu entdecken.

Anstatt von dieser Grund- und Cardinalfrage aller Philo-

sophie, aller Wissenschaft auszugehen, berührt sie der Verf. nur gelegentlich, indem er bemerkt: „Es ist heutzutage eine geläufige Theorie, daß alles Percipiren ein Vergleichen einschließe, indem nicht nur in den Nerven oder im Gehirn ein Proceß stattfinde, der auf ein Vergleichen hinauskomme oder ihm äquivalent sey, sondern indem wir ein Object als ein bestimmtes nur dadurch percipiren, daß wir es zwar rasch, aber mit Bewußtseyn auf eine Klasse von Objecten beziehen, mit denen es irgend eine Verwandtschaft oder Aehnlichkeit hat, daß wir also z. B. wenn wir Licht sehen, es sofort als verwandt mit andern zuvor gesehenen Lichtobjecten, oder wenn wir noch kein Licht gesehen, als andern Erscheinungen ähnlich mit ihnen zusammenstellen (classify)." — Diese in England „geläufige" Theorie trägt eine bedeutsame Wahrheit in sich, die nur falsch gefaßt und ungenügend begründet erscheint. Statt dieser Wahrheit nachzugehen, bestreitet sie der Verf., indem er einwendet: „Wenn es sich so verhielte, wenn alles Percipiren auf einem Vergleichen oder Classificiren beruhte, was wird dann mit dem ersten Object? kann dann überhaupt jemals ein erstes Object percipirt werden?" Anscheinend wenigstens, behauptet er, sey dieß unmöglich; denn das erste Object könne ja gemäß der Voraussetzung nicht eher percipirt werden, als bis ein andres, mit dem es verglichen werden könne, percipirt sey. Also, meint er, sey das Percipiren überhaupt unmöglich. — Allein der Einwand trifft nur die falsche Fassung der Sache in jener „Theorie". Es handelt sich nämlich nicht um die Frage, wodurch unsre bereits entstandenen, bewußten Perceptionen ihre Bestimmtheit für das Bewußtseyn erhalten, sondern um die tiefer liegende Frage, worauf das Percipiren überhaupt beruhe, d. h. wie unsre ersten Perceptionen entstehen und damit das Bewußtseyn überhaupt zu einem Inhalte (zu einem erscheinenden Objecte) gelange? Hätte der Verf. diese Frage sich vorgelegt und sie gründlich erörtert, so würde er gefunden haben, daß jene Theorie insofern eine Wahrheit enthält, als das Bewußtseyn überhaupt zu einem Inhalt kommt und somit selbst erst

entsteht dadurch, daß wir die gegebenen, durch Nervenreize entstandenen Sinnesempfindungen (feelings — Perceptionen) von unsrem empfindenden Selbst (Subject) und von einander unterscheiden und weiter behufs der genaueren Auffassung ihrer Bestimmtheiten unter einander vergleichen. Durch den ersten Act der Unterscheidung, des Objects von dem Subject, kommt es uns zum Bewußtseyn, daß wir eine Sinnesempfindung haben oder daß wir etwas percipiren; durch den zweiten Act der Unterscheidung der Sinnesempfindungen von einander werden wir uns bewußt, was wir percipiren oder worin die Bestimmtheit (Qualität) der Sinnesempfindung (des percipirten Objects) bestehe; die Vergleichung der Objecte unter einander erhöht die Klarheit und Genauigkeit unsrer Auffassung und ergiebt erst allmälig eine Classificirung der verschiedenen Objecte. Sinnesempfindungen haben wir aber stets mehrere gleichzeitig; es giebt keine erste Sinnesempfindung, die zunächst allein bestände; und folglich kann gegen die richtig gefaßte Theorie der obige Einwand des Verf. nicht erhoben werden.*)

Bei der Erörterung des Selbstbewußtseyns — die aber erst im vorletzten Capitel seiner Schrift (S. 512) folgt — erkennt der Verf. selbst an, daß das Selbstbewußtseyn auf der „Unterscheidung" des reinen Ichs oder Subjects von seinen Objecten beruhe. Daraus folgt aber offenbar, daß auch das Bewußtseyn auf einem Act der unterscheidenden Thätigkeit beruhen muß. Denn es ist falsch, wenn der Verf. ein zwiefaches Bewußtseyn, ein „directes" und ein durch die „Reflexion" vermitteltes Bewußtseyn, unterscheidet. Nach der Entstehung des ersten „directen" Bewußtseyns fragt er gar nicht; das zweite dagegen, das er mit der Reflexion identificirt und daher auch „Reflection" nennt, soll auf der Unterscheidung von Subject und Object beruhen, d. h. dieß zweite Bewußtseyn ist eben das

*) Ich habe diese Theorie in meiner Schrift „Grundzüge einer Psychologie des Menschen" (Leipzig, Weigel, 1866) so ausführlich dargelegt und begründet, daß ich mich hier begnügen kann, den Verf. auf diese Schrift zu verweisen.

Selbstbewußtseyn. Allein auch das sog. directe Bewußtseyn involvirt nothwendig, wenn auch nur implicite, den Unterschied von Subject und Object, weil es ohne diese Unterscheidung unmöglich ist. Denn ein Object ist offenbar kein Object ohne ein Subject, für welches es Object ist; eine Erscheinung — und alle Objecte sind ja nach dem Verf. ursprünglich und an sich nur Erscheinungen — ist keine Erscheinung, ist vielmehr schlechthin undenkbar ohne ein Subject, dem sie erscheint; eine Empfindung (feeling) ist ebenso undenkbar ohne ein Wesen, dem sie inhärirt, also ohne ein Subject, dessen Empfindung sie ist. Jede Empfindung ist daher zugleich Selbstempfindung oder involvirt ein Selbstgefühl, d. h. indem die Seele von einer Nervenreizung getroffen, afficirt wird, und damit eine Empfindung in ihr entsteht, empfindet sie zugleich sich selbst als das von der Nervenreizung getroffene Subject oder entsteht in ihr ein Gefühl davon, daß sie eine Empfindung gewonnen, daß sie von der Nervenreizung afficirt worden. Daraus folgt, daß auch schon im „directen“ Bewußtseyn die Seele nicht bloß des Objects, sondern implicite auch ihrer selbst als des Subjects sich bewußt werden muß. Denn sie kann der entstandenen Empfindung sich nur bewußt werden dadurch, daß sie dieselbe von dem in ihr enthaltenen Selbstgefühl und damit von ihr selbst als dem Subject unterscheidet: nur dadurch kann ihr die Empfindung immanent gegenständlich d. h. zu einem Object oder Objectiven werden. Der Unterschied zwischen dem „directen“ oder objectiven Bewußtseyn und dem „reflexiven“ oder subjectiven (Selbst-) Bewußtseyn beruht nur darauf, daß die Seele dort ihre unterscheidende Thätigkeit direct auf die Objecte richtet, sie von einander und nur indirect (implicite) von sich selber unterscheidend, hier dagegen umgekehrt ihr eignes Selbst direct zum Gegenstande ihrer unterscheidenden Thätigkeit macht, indem sie es von den mannichfaltigen Objecten (Dingen) unterscheidet. Den ersten Act der Unterscheidung vollzieht die Seele früher als den zweiten, und daher giebt sich das objective Bewußtseyn, das Wissen der Seele um die Dinge gegenüber dem eignen Selbst, früher kund

als das subjective Bewußtseyn, das Wissen um sich selbst gegenüber den Dingen. Denn in jenem ersten Stadium der Entwicklung des Bewußtseyns ist das Wissen um sich selbst ein noch ganz unklares, unbestimmtes, weil in ihm das Selbst nur als Subject-überhaupt, also noch ohne eigene Bestimmtheit, den unterschiedenen Objecten gegenübersteht. Dieß dunkle, unbestimmte Wissen der Seele um sich selbst vermag sich daher noch nicht zu äußern, noch nicht in Wort und Sprache sich kundzugeben. Das tritt daher erst in dem zweiten Entwicklungsstadium ein. An sich aber ist das Bewußtseyn, auch schon bei seinem ersten Erwachen, immer auch zugleich Selbstbewußtseyn.

Nur weil der Verf. die Frage nach dem Ursprung des Bewußtseyns vernachlässigt und ohne Weiteres annimmt, daß mit den feelings unmittelbar das Bewußtseyn gegeben sey, gelangt er im Verlauf seiner Untersuchung zu demselben einseitigen Sensualismus, welchem die in England herrschende Richtung der Philosophie huldigt. Denn diese feelings sind zunächst und vorzugsweise die Sinnesempfindungen (sensations) und erst in zweiter Linie die Gefühle, in denen die eignen Zustände und Bestimmtheiten, Thätigkeiten und Functionen der Seele sich kundgeben. Und auf diese feelings, auf das Gefühlsvermögen im weitern Sinne, sucht er nicht nur alle unmittelbaren Erscheinungen und somit alle sog. Objecte, den gesammten objectiven Inhalt des Bewußtseyns, sondern auch alle die verschiedenen Kräfte und Fähigkeiten der Seele zurückzuführen, und demgemäß bemüht er sich zu zeigen, daß, wie alle unsre Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffe von den sog. Dingen im Grunde nur zum Bewußtseyn gekommene feelings seyen, so auch das Wahrnehmungs- und Vorstellungsvermögen, das Vermögen der Reflexion und damit das Begreifen, Urtheilen und Schließen, Erwägen und Ueberlegen, und endlich auch die Willenskraft, das Vermögen zu wollen und zu handeln, nur Modificationen oder Entwicklungsstadien des Gefühlsvermögens seyen. Es ist nicht nöthig, diese Ansicht des Verf. eingehend zu widerlegen. Es leuchtet von selbst ein, daß sie auf einem

durchgängigen Mangel an Schärfe der psychologischen Beobachtung und Unterscheidung und einer daraus entspringenden continuirlichen Verwechselung der Begriffe beruht. Es ist richtig, daß nicht nur jede Wahrnehmung und Vorstellung, jeder Begriff, jedes Urtheil, jeder Willensact, sondern auch alles Thun und Leiden der Seele, jeder Zustand in den sie geräth, jede Bestimmtheit die sie empfängt, jede Thätigkeit die sie übt, von einem Gefühl begleitet ist und durch ein Gefühl sich ihr kund giebt. Aber es ist falsch, diese Gefühle mit den Wahrnehmungen und Vorstellungen ꝛc., das Gefühlsvermögen mit dem Wahrnehmungs-, Vorstellungs- ꝛc. Vermögen ohne Weiteres zu identificiren. Unsre Gefühle wechseln, entstehen und vergehen; das ist eine unbestreitbare Thatsache. Sie müssen also eine Ursache haben, von einer Kraft oder Thätigkeit hervorgerufen werden. In vielen Fällen giebt sich diese Ursache auch kund. Wenn wir den Blick in die Sonne richten, so unterscheiden wir ganz deutlich die Sinnesperception des Objects (der Sonne) von dem schmerzlichen Gefühl der Blendung, das mit ihr sich verknüpft und das unwiderruflich verschwindet, wenn wir das Auge von der Sonne abwenden, während wir das Bild der Sonne in unsrer Vorstellung von ihr behalten und uns zu jeder Zeit vergegenwärtigen (in's Bewußtseyn zurückrufen) können. Die Sinnesperception und die durch sie vermittelte Vorstellung der Sonne ist also mit dem Gefühl der Blendung nicht identisch. Im Gegentheil, das Gesetz der Causalität nöthigt uns, dies Gefühl das bei der Wahrnehmung andrer leuchtender Gegenstände nicht eintritt, auf eine besondre Ursache zurückzuführen. — Daß das Gefühlsvermögen mit dem Vermögen des Unterscheidens und Vergleichens — dem Grundvermögen alles Wahrnehmens, Vorstellens, Reflectirens ꝛc. — nicht identisch ist, erkennt der Verf. implicite selbst an. Denn nur durch die Thätigkeit des Unterscheidens und Vergleichens werden wir uns bewußt, daß wir Gefühle haben und worin die Bestimmtheit eines jeden besteht. So gewiß das Bewußtseyn nicht identisch ist mit dem Gefühl, — denn letzteres ist ja nach dem Verf. selbst das Object des

Bewußtseyns, also verschieden von ihm — so gewiß kann das Gefühls- und das Unterscheidungsvermögen nicht identisch seyn. Und wäre das Wollen an sich und im Grunde nur ein Fühlen, so müßte jedes bestimmte Gefühl zugleich ein Willensact seyn oder wenigstens einen solchen involviren. Dem aber widerspricht die doppelte Thatsache, daß 1) nur gewisse Gefühle unsern Willen anregen und uns zu Willensentschlüssen veranlassen, und daß 2) diese Willensentschlüsse nicht unmittelbar mit den Gefühlen entstehen, sondern in der Regel erst durch einen Act der Erwägung und Beschlußfassung hervorgerufen werden.

Der Verf. freilich will von einem Denkgesetze der Causalität, das uns nöthige, für alles Werden und Geschehen eine Ursache anzunehmen, nichts wissen. Auch in diesem Punkte zeigt er sich nur zu sehr abhängig von dem in England herrschenden einseitigen Sensualismus und Empirismus. Außerdem ist es offenbar wiederum ein methodologischer Fehler, daß er, obwohl er die Metaphysik für „die angewandte Logik des Universums" erklärt, doch von den logischen Gesetzen und dem Begriff der Ursache erst in den letzten Capiteln seiner Schrift handelt. Hier geht er von der Frage nach Ursprung und Wesen des Begriffs aus und behauptet: „Wenn der Wille daran geht, die Objecte der Perception zu modificiren, so ergeben sich Begriffe und damit die [logischen] Postulate. Das Mittel nämlich, das dem Willen dafür zu Gebote steht, ist das Vermögen eine erschöpfende Unterscheidung (Eintheilung) zu machen uud die Aufmerksamkeit auf einen Punkt zu fixiren, von einem andern abzulenken." Dies Unterscheiden fällt ihm in Eins zusammen mit dem Begreifen oder mit der Begriffe-bildenden Thätigkeit. Denn es sey ein Festhalten eines Inhalts des Bewußtseyns und ein Absondern desselben von allen andern Objecten, also ein Determiniren und Limitiren. Alle Begriffe schließen daher das ihnen eigne Object ein und von allen andern aus. Die formale Natur des Begriffs, abgesehen von seinem Inhalt, den besondern Objecten, sey demgemäß „inclusion and exclusion": wenn wir begreifen, schließen wir ein und aus, und das ein-

geschlossene Object ist das besondre Object des Begriffs. Auf demselben Wege, behauptet er weiter, ergeben sich die logischen Postulate. „Denn die Möglichkeit des Ein- und Ausschließens ist gegründet auf die Möglichkeit, eine erschöpfende Unterscheidung zu machen, und diese wird ausgedrückt durch die Wörter: Entweder — Oder, Dieses — Nichtdieses, und durch das logische Postulat des ausgeschlossenen Dritten. Die andern beiden Postulate haben dieselbe Beziehung. Das erste oder das Gesetz der Identität: A ist A, betrifft das erste Moment der erschöpfenden Unterscheidung, die Inclusion oder den Inhalt des Begriffs, und erklärt, daß alles vom Begriff Eingeschlossene in dem besondern Object des Begriffs eingeschlossen sey. Das zweite oder das Gesetz des Widerspruchs: kein A ist non A, betrifft den Gegensatz zwischen den beiden Seiten des Begriffs, der Inclusion und der Exclusion, und erklärt, daß Alles, was in der einen eingeschlossen, ipso facto von der andern ausgeschlossen sey. Das dritte ist das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten: Jedes Ding ist entweder A oder non A, und betrifft die beiden Seiten ab extra, und erklärt, daß die Identität und der Widerspruch erschöpfend sind und daß nichts existirt, das nicht in der einen oder andern gänzlich eingeschlossen sey." — Merkwürdig, daß der Verf. der richtigen Erkenntniß so nahe steht und sie doch nicht erreicht hat. Es ist vollkommen richtig, daß die logischen Gesetze Gesetze der unterscheidenden Thätigkeit sind, d. h. daß sie nur ausdrücken, wie die unterscheidende Thätigkeit ihrer Natur (Wesensbestimmtheit) gemäß, verfährt und verfahren muß (das habe ich in meinen logischen Schriften zur Evidenz nachgewiesen). Eben darum aber sind sie Gesetze und keine bloßen Postulate, allgemeine Gesetze für unser Denken, nicht nur für die reflection, das Begreifen, Urtheilen rc., sondern auch für die perception, für alles bewußte Wahrnehmen, Anschauen, Vorstellen. Der Verf. erkennt dieß implicite selbst an, indem er behauptet, daß jedes Object des Bewußtseyns irgendwie bestimmt seyn müsse, daß also das schlechthin Unbestimmte undenkbar ist, weil es nicht Object des

Bewußtseyns seyn kann. Alles Bestimmen aber ist ein Unterscheiden, jede Bestimmtheit ein gesetzter Unterschied, oder wie der Verfasser sagt: Das Unterscheiden ist determination and limitation. Sonach aber leuchtet ein: kann nur das Unterschiedene und Unterscheidbare Object des Bewußtseyns seyn, so kann A nur als A, als Dieses und nicht ein Andres vom Bewußtseyn gefaßt, also nur als A und nicht als non A (B oder C) gedacht werden, d. h. wir sind, weil all' unser (bewußtes) Denken auf der unterscheidenden Thätigkeit und der Unterschiedenheit der Objecte beruht, durch die Natur unsres Denkens genöthigt, A als A, als dieses bestimmte, von Andrem Unterschiedene zu fassen; es ist uns kraft und gemäß der Wesensbestimmtheit unsres Denkens unmöglich, A als non A zu denken. Denn wäre es nicht bloß A, sondern auch ein Andres, auch non A (B oder C), so wäre es von Andrem nicht unterschieden, also ein Ununterschiedenes und Ununterscheidbares, und mithin ein schlechthin Unbestimmtes, — undenkbar. Jedes Object kann mithin nur Object des Bewußtseyns seyn und werden, wenn und sofern es ein Unterschiedenes ist und als ein solches vom Bewußtseyn gefaßt wird; so aber kann es nur gefaßt werden, wenn und indem es von andern Objecten durch die unterscheidende Denkthätigkeit unterschieden wird.

Es giebt nun aber nicht bloß jene drei logischen Gesetze, — die im Grunde nur Eins sind, — sondern auch das Gesetz der Causalität ist ein allgemeines apriorisches Denkgesetz, apriorisch, weil ebenfalls auf der Natur unsres Denkens beruhend. Der Verf. versperrt sich hier die richtige Einsicht von vornherein dadurch, daß er ausgeht von dem „Canon, der als Canon der Induction bekannt sey", d. h. von dem Satze, „daß der Lauf der Natur gleichmäßig (uniform) sey." Dieß sey, behauptet er, ein empirisches Gesetz, das ein materiales und ein formales Element enthalte. Das letztere könne von dem materialen abstrahirt und provisorisch für sich betrachtet werden, und so betrachtet sey es das bekannte formale Gesetz der ratio sufficiens. — Dieser Ausgangspunkt ist falsch. Denn 1) daß wir „indu-

ciren" und dabei wahrnehmen, der Lauf der Natur sey ein uniformer, setzt voraus, daß wir bereits eine Vorstellung von der Existenz von Dingen außer uns, deren Totalität wir die Natur nennen, gewonnen haben. Aber zu dieser Vorstellung, zu diesem „Object" unsres Bewußtseyns, gelangen wir nur durch das unser Auffassen und Vorstellen beherrschende Denkgesetz der Causalität. Wenn wir uns nicht durch dasselbe genöthig sähen, für das Entstehen, das Schwinden und Sich-ändern unsrer Sinnesempfindungen (feelings) eine Ursache anzunehmen und diese Ursache außer uns zu setzen, weil wir sie in uns nicht zu finden vermögen, so würden wir niemals zu der Vorstellung von Dingen außer uns, zu dem Bewußtseyn einer Außenwelt gelangen. Bewußt werden wir uns des Denkgesetzes der Causalität allerdings nur mittelst der Erfahrung; aber sein Wirken geht aller Erfahrung voraus und ist mithin ein apriorisches, weil durch dasselbe erst das Bewußtseyn entsteht, daß es Dinge außer uns giebt und daß durch deren Verhalten zu uns unsre Sinnesempfindungen, Perceptionen, Wahrnehmungen ꝛc. vermittelt seyen, also daß wir etwas erfahren, daß unsre Kenntniß der Dinge eine empirische sey. 2) Ehe das Gesetz der Causalität sich erörtern und analysiren läßt, muß doch erst der Begriff der Ursache, der causa, der ratio sufficiens, festgestellt, es muß gezeigt werden, was unter diesen Worten zu verstehen, was ihre richtige, wahre Bedeutung sey. Jede wissenschaftliche Definition fordert aber den Nachweis, daß und wie wir zu der Vorstellung des definirten Objects kommen, den Nachweis des Grundes und Ursprungs, der Genesis des in Rede stehenden Begriffs. Da zeigt sich nun aber bei genauer psychologischer Forschung in Betreff der Causalität, daß wir nicht von der Vorstellung einer Uniformität des Naturlaufs, auch nicht von der Vorstellung der zeitlichen Folge der erscheinenden Dinge, sondern nur von der Vorstellung der Thätigkeit aus zu der Vorstellung von Ursache und Wirkung, von Grund und Folge gelangen. Diese Vorstellung gewinnen wir aber nur dadurch, daß wir uns unsres eignen Wollens und Thuns und der Wirkungen

desselben bewußt werden. Indem wir die einzelnen Acte zusammenfassen, bilden wir uns die Allgemeinvorstellung (den Begriff) einer Wirksamkeit, die immer, je nach ihrer Beschaffenheit, eine bestimmte Folge hat, von einer That oder Wirkung begleitet ist. Diese Vorstellung übertragen wir nur auf die Natur, indem wir unwillkührlich (infolge des Denkgesetzes der Causalität) annehmen, daß die Ereignisse, das Entstehen und Sichändern der äußern Dinge ebenfalls die Folge einer Thätigkeit sey, die in ihnen oder auf sie wirksam sey in ähnlicher Art, wie wir selbst durch unser Handeln auf dieselben einwirken. — Von des Verf. empirischem Standpunkt aus, ist es schlechthin unmöglich, die Thatsache zu erklären, daß wir unwillkührlich ganz allgemein für alles Geschehen eine Ursache (Kraft — Thätigkeit), von der es ausgegangen, annehmen, selbst da wo wir diese Ursache nicht zu erkennen vermögen. Wer diese Thatsache, diese allgemeine Annahme — ohne welche jener „Canon der Induction" eine sinnlose Voraussetzung und das Induciren selbst ein ebenso sinnloses Unternehmen ist, — anerkennt, der muß auch das Causalitätsgesetz als ein allgemeines, apriorisches, in der Natur Denkens (und zwar, wie ich dargethan habe, in der Natur der unterscheidenden Thätigkeit) gegründetes Denkgesetz anerkennen. —

Der Verf. hat ein zweites philosophisches Werk veröffentlicht, das den Titel führt:

The Theory of Practice. An Ethical Inqniry in two Books by Shadworth H. Hodgson. In two volumes. London, Longmans, Green etc. 1870.

Auch in ihm begegnen wir nicht nur einer scharfsinnigen Kritik der bisherigen englischen Moralsysteme, sondern auch vielen treffenden Bemerkungen und bedeutsamen Gedanken, die über das ganze Gebiet der praktischen Philosophie, Ethik, Politik, (Naturrecht) und Aesthetik (Kunst), sich verbreiten. Aber da die Schrift ganz und gar auf die Grundanschauungen und Ergebnisse der Metaphysik des Verf., die wir so eben in Betracht gezogen, sich basirt, so leidet sie in Betreff der Begründung, der Dis-

position und der Methode der Durchführung an denselben Mängeln. Wir glauben daher auf eine eingehende Kritik derselben verzichten zu müssen. Denn in der Philosophie kommt es überall nicht auf scharfsinnige Bemerkungen und geistreiche Reflexionen, sondern vor Allem auf eine feste, unerschütterliche Fundirung und eine unanfechtbare, methodische, an der Hand der Thatsachen und der logischen Gesetze fortschreitende Beweisführung an. —

H. Ulrici.

Die menschliche Erkenntniß und das Wesen der Dinge. Von Dr. Heinrich Romundt, Privatdozent an der Universität Basel. Basel, H. Georg's Verlagsbuchhandlung, 1872.

Der Verf. gibt, wie es scheint, in der vorliegenden Schrift sein Programm und legt darum sowohl in erkenntnißtheoretischer, als realphilosophischer Hinsicht die Grundzüge desjenigen Systems vor, welches er auf dem Katheder zu vertreten gesonnen ist. In ersterer Beziehung geht er mit Recht von der Erkenntnißtheorie der englischen Philosophen aus und findet das von den Engländern vergeblich gesuchte Wort des Räthsels in Kant's Lehre. In seiner Kritik der reinen Vernunft erklärte Kant — wie R. weiter ausführt — alle die von den Engländern besonders in Erwägung gezogenen Formen der anschaulichen Welt für dem menschlichen Geist angeborene, dem Intellekt eigenthümliche Erkenntnißformen, namentlich Raum, Zeit und Causalität. Weil sie aber zum angeborenen Erkenntnißapparat des Menschen gehören sollen, so schließt der Verf. mit Kant, daß sie dem Wesen der Dinge an sich, abgesehen von der menschlichen Erkenntniß, nicht eignen. Da nun abgesehen vom Raum die Ausdehnung nicht denkbar sey, und außer der Zeit und ohne die Form der Ursache und Wirkung kein Werden, keine Veränderung existiren könne, so sey die Welt nach Kant, aber auch nach des Verf. Ansicht, abgesehen von den Erkenntnißformen des Erkennenden betrachtet, an sich weder ausgedehnt noch werdend und wechselnd, noch auch entstehend und vergehend, noch auch endlich

noch kausal verknüpft; oder dasselbe mit anderen Worten: als Ding an sich sey die Welt raumlos, zeitlos, kausalitätslos.

Deßwegen sieht R. die Welt als eine Einheit an und leitet zwar im Widerspruch mit Darwin und im Gegensatz zu ihm die verschiedenen Arten der Wesen nicht von einer einzigen Urform ab, wohl aber sieht er sie als Offenbarungen eines und desselben Wesens an. Dieß meint er jedoch nicht in dem Sinne, daß die Welt mit ihren verschiedenen Arten und Gattungen von Wesen die Offenbarung, das Werk Eines Urhebers sey. Er verwirft ausdrücklich diese theistische Weltansicht und mit ihr alle Teleologie, und nimmt die Einheit des Wesens aller Welterscheinungen im pantheistischen Sinne. Sein Standpunkt ist demnach wesentlich der des Schopenhauer, auf den er sich auch vielfach beruft, wenn er auch in einzelnen, mehr oder weniger untergeordneten Fragen ausdrücklich von ihm abweicht. Denn wenn gleich R. als Ding an sich nicht den Willen bezeichnet wissen will, sondern etwas unaufhellbar Dunkles, übrigens doch dem Wollen am meisten Verwandtes in jedem Weltwesen annimmt, so ist doch auch sein System, wie das Schopenhauer's, ein System des subjektiv idealistischen Pantheismus.

R. wendet sich jedoch selbst ein, daß, wenn die Kategorie der Causalität, weil dem Denken angeboren, rein subjektiv sey, dieß auch von der Kategorie der Einheit und Vielheit gelte, und somit bleibt ihm schließlich nichts übrig, als anzunehmen, daß das Ding an sich oder die Welt an sich ein geheimnißvolles, unbekanntes, unfaßbares Etwas sey, welches zu benennen der vorstellende Mensch nicht vermöge. Es ist dieß demnach der reine Skeptizismus, und gewiß, wir geben dem Verf. vollkommen Recht, wenn er diesem Nichtwissen einen hohen Werth gegenüber einem blinden kritiklosen Realismus einräumt. Wenigstens wenn heutzutage Unzählige auch ohne alle philosophische Vorbildung über die höchsten Probleme des Wissens sich in öffentlichen Blättern aussprechen und dabei die Grundbegriffe alles Denkens, Ursache, Kraft, Wirkung u. s. w. in einer Weise gebrauchen, welche deutlich verräth, daß sie diese Begriffe

nicht der mindesten Analyse unterzogen haben, geschweige denn, daß sie des erkenntnißtheoretischen Ursprungs derselben bewußt geworden sind: so darf man solche absprechende Vielschwätzer nur auf Schriften, wie die vorliegende, verweisen, um sie zu einiger Bescheidenheit zu führen. Das aber sind die Folgen jener populär philosophischen Schriften, welche die Resultate des philosophischen Denkens auf den öffentlichen Markt bringen, ohne auch ihre Prämissen zu untersuchen.

Allein auch der Verf. kann sich doch nicht bei dem rein negativen Ergebniß seiner Untersuchungen befriedigen. Er sagt, jedenfalls sey die Welt als Ding an sich, obgleich verschieden von unserer innern und äußern Erfahrung, nicht vieles und nicht eines, doch ein solches, daß es in den Erkenntnißformen eines so, wie wir, erkennenden Subjekts sich so darstellen müsse, wie es sich uns darstelle. Wie sehr wir uns auch anstrengen, niemals werden wir im Stande seyn, uns ein nicht werdendes, also weder entstehendes noch vergehendes, unveränderliches Etwas vorstellig zu machen, welches uns als eine solche immer werdende, stets entstehende und vergehende, unaufhörlich sich verändernde Welt erscheinen müsse. So stellt er denn in seinem zweiten Theile, sich an Empedokles anschließend, die Welt unter dem Gesichtspunkte der Einheit und Vielheit, *φιλοτης* und *νεικος* dar, und sucht daraus die sittliche Welt zu begreifen.

Es erhellt jedoch, daß wir damit über den reinen Skeptizismus nicht hinauskommen. Wenn die Principien der Einheit und Vielheit nur der Erscheinungswelt angehören und die Welt als Ding an sich weder Vieles noch Eines ist, so ist unsere ganze Erkenntniß der Welt, auch die ethische, nur eine subjektive, und irgend etwas Objektives findet sich schlechterdings nicht in ihr. Behauptet R., es müsse doch das Ding an sich etwas seyn, was sowohl dem Vielen als dem Einen entspreche, so ist auch dieses Entsprechen ein ganz nebuloser Begriff, der noch ferne von einer objektiven, bestimmten und klaren Erkenntniß ist; und wird umgekehrt ein wirklicher Unterschied des Einen und Vielen in dem Ding an sich gesetzt, so ist damit das ganze

erkenntnißtheoretische Prinzip von der Subjektivität der Kategorieen, von welchem der Verf. ausgeht, aufgehoben.

Aber gerade dieses Prinzip selbst ist das πρωτον ψευδος in der Lehre des Verf. Einmal sind die Kategorieen, wie ich ausführlich in uns. Ztschr. gezeigt habe, dem Denken nicht angeboren, sondern angeboren sind dem Denken nur die Denkgesetze, und die Kategorieen, Kausalität, Seyn, Substanz u. s. w., sowie auch die Grundanschauungen, Zahl, Zeit, Raum, produzirt das intuitive Denken auf instinktiv nothwendige Weise gemäß den Denkgesetzen in jenem primitiven Akte, in welchem es die Empfindung zur Wahrnehmung fortbildet. Abstrahirt sind sie nicht aus den Wahrnehmungen und der Erfahrung: darin hat Kant Recht gehabt; denn die Wahrnehmungen, noch mehr der Complex derselben, den wir Erfahrung nennen, setzen sie schon voraus. Aber daraus folgt noch lange nicht, daß sie dem Denken angeboren sind, sondern wenn wir genauer unser Erkennen analysiren, so sehen wir auf evidente Weise, daß sie die angegebene Genesis haben. Eine solche gründliche Analyse hätte man von einem angehenden Dozenten der Philosophie, dergleichen einer Romundt ist, doch erwarten können, statt daß er nur in die Fußstapfen seines Vorgängers Schopenhauer und seines Vorvorgängers Kant tritt, und somit alle die Widersprüche Schopenhauer's in einer Lehre wiederholt, die den reinsten Nihilismus und, wenn man so ehrlich seyn will wie Schopenhauer, einen wahren Pessimismus zur Folge hat, damit aber die Krankhaftigkeit des geistigen Bewußtseyns unserer Nation nur noch mehr in die Länge zieht. Den sittlichen Ernst vermisse ich durchaus nicht in des Verf. Schrift; er zeigt sich vielmehr ergriffen von dem Ewigen, Einen in allem Seyn. Aber wissenschaftlich wird durch die Annahme der Subjektivität der Grundbegriffe alles schwankend.

Wer dagegen die wahre, erkenntnißtheoretische Entstehung unserer Grundbegriffe kennt, kann ihre Objektivität nicht bezweifeln. Wenn freilich dieselben dem Denken angeboren wären, so ließe sich die Annahme ihrer Subjektivität nicht vollständig wi-

verlegen; denn wir müßten dann eben ihnen gemäß die Welt vorstellen, wenn auch die Welt an sich ganz anders wäre, ähnlich wie, um eine Vergleichung des Verf. zu gebrauchen, Einem, der eine Brille mit blauem Glase trägt, alle Dinge als blau erscheinen. Die Brille kann man freilich ablegen, nicht aber kann man sich des Denkens nach Kategorieen entäußern. Insofern ist es ein Widerspruch, sie als denknothwendig und doch als nicht seyend zu setzen. Aber ob sie in der Welt außer uns Realität haben, das ist damit noch nicht entschieden, sondern immerhin noch fraglich. Ganz anders verhält es sich aber, wenn wir zur wahren Erkenntniß des Ursprungs der Kategorieen gelangt sind; denn wenn das Denken mit seinem ersten Erwachen die Kategorieen auf Grund der Empfindung mit instinktiver Nothwendigkeit produzirt, so wird ja eben damit die Grundkategorie des Seyns selbst, von welcher alle anderen Kategorieen nur nähere Bestimmungen sind, als etwas objektiv der Empfindung zu Grunde Liegendes erkannt, und damit ist gleichzeitig prinzipiell die Objektivität aller Grundbegriffe, Substanz, Causalität u. s. w., festgestellt. Denn ich schließe ja, daß der Empfindung ein objektiv Seyendes zu Grunde liegt, weil ich mir bewußt bin, daß ich sie für mich allein nicht produzire, d. h. die Kategorieen Causalität, Substanz, Ansichseyn produzire ich gleichzeitig in dem ersten Akte der Fortbildung der Empfindung zur Wahrnehmung als objektive Seynsbestimmungen.

R. spricht immer nach Kant'schem Sprachgebrauch von dem Ding, der Welt, an sich. Er setzt also ein Ansichseyn als etwas Objektives, er läugnet nur, daß wir dasselbe auch erkennen, und er läugnet dieß, weil die Kategorieen nur subjektiver Natur seyen. Ist denn aber das Ansichseyn nicht selbst eine Kategorie und zwar die Grundkategorie? Sieht er denn den unmittelbaren Selbstwiderspruch nicht, in den er sich verwickelt?

Ganz zu jenen seichten Redeweisen, welche heutzutage so Viele nachsprechen, um sich den Schein eines freien Denkens zu geben, gehört die Läugnung der Objektivität einer Kategorie, deren Geltendmachung durch Anaxagoras und Sokrates in der

griechischen Philophie die hohe Blüthe und ideale Höhe eingeleitet hat, welche sie in den Systemen Platon's und Aristoteles' erreichte, nämlich der Kategorie des Zwecks. Auch R. polemisirt überall gegen die Lehre von Endursachen, spricht von einer „vulgären Zweckmäßigkeitslehre" u. dergl., und redet doch in demselben Zusammenhang von einer Identität des Plans bei Gliedern derselben Abtheilung von Naturwesen, sagt, daß die Hand des Menschen gemacht sey zum Greifen, der Vorderfuß des Maulwurfs bestimmt sey, die Erde zu graben, und daß sie deswegen nach demselben Grundplan konstruirt seyen. Was sind das aber anders als teleologische Bestimmungen? Eine Ursache, welche nach einem Plane ihre Hervorbringungen konstruirt, ist eine Endursche, und dasjenige, wozu sie dieselben bestimmt, ist der Zweck derselben. Solch eine Ursache kann aber nur eine Intelligenz seyn, und die das Weltall also hervorbringende oder gestaltende Ursache muß die absolute Intelligenz seyn; denn einen Plan entwerfen kann schlechthin nur eine Intelligenz.

Der Pantheismus hat bisher eine gedoppelte Gestalt in der deutschen Philosophie gefunden, die subjektiv idealistische in Schopenhauer und die objektiv idealistische in Hegel. Ueber die erstere haben wir uns so eben ausgesprochen. So gewiß es ist, daß sich unsern Empfindungen viel Subjektives beimischt: ebenso steht die Objektivität der Kategorieen und Grundanschauungen fest. Der objektiv idealistische Pantheismus hat in seinen neueren, nachhegel'schen Vertretern, Feuerbach und Strauß, eine so starke Wendung zum Sensualismus und Materialismus hin genommen, daß sein Prinzip, die Ableitung der verschiedenen Formen und Arten des Gewordenen aus der absoluten Idee, und damit er selbst als aufgegeben erscheint. In der That, so sehr der Pantheismus eine in jeder ächten Philosophie anerkannte Wahrheit enthält, so ist er doch für sich nicht die volle Wahrheit. Er für sich führt vielmehr nothwendig zum Materialismus, und zwar, weil er den Geist nicht als das Erste, sondern nur als das Letzte im Werden, hiermit nur als Produkt

der Natur und in dieser hinwiederum der ersten niedersten Basis, der Materie, setzen kann. Je weniger aber dieß durchführbar ist, je entschiedener solch einer Annahme die höheren Funktionen des geistigen Lebens widersprechen: desto mehr sieht sich die Philosophie genöthigt, im uranfänglichen Seyn, der ewigen Natur, auch den Geist als ewige Aktualität zu denken.

Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältniß geschichtlich und philosophisch erörtert von **Otto Pfleiderer**, Dr. u. Prof. der Theol. zu Jena. Leipzig 1872, Fues's Verlag.

Haben wir in der vorangehenden Schrift das Werk eines Verf. kennen gelernt, der bei allem eminenten Scharfsinn und aller Freisinnigkeit doch darum keine für das Leben des Einzelnen und der Nation wahrhaft ersprießliche Richtung verfolgt, weil er nicht tief genug auf das letzte Prinzip alles Seyns zurückgeht, so können wir beides von dem Verf. dieser 2ten Schrift rühmen. Sein auch in unserer Ztschr. besprochenes Hauptwerk über das Wesen der Religion hat uns in ihm einen Denker kennen gelehrt, der mit wahrhaft freier und philosophischer Bildung eine tiefe Würdigung der Religion verbindet, und als solcher erprobt er sich auch in der vorliegenden Schrift. Dieselbe, eine mit dem Preis gekrönte Lösung der von der Teyler'schen theologischen Gesellschaft gestellten Preisfrage über das Verhältniß von Moral und Religion enthaltend, giebt zuerst in einem geschichtlichen Theil eine vortreffliche Darstellung des Verhältnisses zwischen beiden, wie es sich bei den Griechen, im Judenthum und Christenthum entwickelt hat, sodann stellt sie in einer thetischen Entwicklung dasselbe Verhältniß von seiner theoretischen Seite dar. Auch diese Entwicklung ist ausgezeichnet. Der Verf. zeigt in ihr, daß Moral und Religion zusammengehören, keines von beidem das andere entbehren oder ersetzen könne, noch auch beide glichgiltig neben einander hergehen, sondern mit einander in wesentlichem innerem Zusammenhange, in gegenseitiger Wechselwirkung stehen, kurz das Verhältniß beider Lebenssphären das der Verknüpfung Verschiedener, Einheit im Unterschied und

Unterschied in der Einheit sey. Nur in Einer Beziehung weiche ich von dem Verf. ab. Wenn nämlich die Moral von der Religion zu unterscheiden ist, so kann das Prinzip derselben nicht, wie der Verf. dieß darstellt, unmittelbar in der Religion, also in dem unbedingten Willen Gottes gefunden werden, weil sonst die Moral nur ein Theil der Religionslehre selbst würde, sondern das Prinzip der Moral kann zunächst nur aus der Natur des Menschen, seiner sittlichen Anlage, dem sittlichen Triebe und Gefühl, und der sie deutenden, erfassenden, in ihrer Nothwendigkeit erkennenden Vernunft geschöpft werden. Daß weiterhin dieses Prinzip selbst seinen letzten Grund in der Religion, dem unbedingten Willen Gottes habe, zeigt allerdings die Religionslehre, und sie entwickelt dann die Sittlichkeit in ihrer spezifisch religiösen Form. Insofern besteht ein inniger Zusammenhang zwischen beiden Gebieten, der aber die psychologische Begründung der rein humanen Sittlichkeit, damit ihre relative Selbständigkeit, wie sie sich in der Vernunftmoral und in der Sittlichkeit des Staatslebens darstellt, nicht ausschließt, vielmehr voraussetzt.

Da aber der Verf., obwohl von einem religiös bestimmten Prinzip der Sittlichkeit ausgehend, doch ausdrücklich hervorhebt, daß die Moral, wie sie sich in der Philosophie und im Staatsleben gestaltet, nur die Entfaltung des eigenen Wesens des Menschen, somit selbständig sey, so betrifft die angegebene Differenz nicht eine inhaltliche, sondern eine formelle Frage. Ueberhaupt ist die Schrift so allseitig gehalten, es ist in ihr namentlich die Verkehrtheit der hierarchischen Uebergriffe in das selbständige Staatsleben, obwohl sie noch vor den neuesten Machinationen des Ultramontanismus geschrieben worden, doch so treffend gezeichnet, daß man ihr nur eine weite Verbreitung wünschen, und von dieser Verbreitung nur eine wahrhaft ersprießliche Förderung unseres durch eine verkehrte und höchst seichte Literatur in seinem sittlichen Nerv bedrohten Nationallebens hoffen kann.

Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. Von Dr. **Max Heinze**. Oldenburg, Ferd. Schmidt, 1872.

Wir haben im Voranstehenden zwei Männer kennen gelernt, von welchen der eine den Pantheismus, der andere den spekulativen Theismus geltend macht, und so sind beide Vertreter der entgegengesetzten Richtungen, zwischen welchen die Philosophie immer hin und herschwankt, jedoch so, daß sie uns auch zum Beweise davon dienen, wie der Pantheismus schließlich nicht das Letzte ist, wobei der denkende Geist stehen bleiben und sich beruhigen kann, sondern vielmehr aus ihm sich der spekulative Theismus siegreich hervorarbeitet. Es ist ein reines, wenngleich infolge der langen Herrschaft des Pantheismus heutzutage noch weit verbreiteres Vorurtheil, daß nur der Pantheismus das wahrhaft philosophische System sey; im Gegentheil wenn man das pantheistische Prinzip, die allgemeine Vernunft als weltgestaltende Ursache, nicht bloß in einer nebulosen Vorstellung, sondern klar und scharf in einem wirklichen Begriffe faßt, so kann man sie gar nicht ohne ein Urvernünftiges, welches hiermit als Geist schöpferischer Grund der Welt ist, sich denken.

Zu dieser Betrachtung veranlaßt uns die Heinze'sche Schrift. Sie ist eine Monographie, welche das Centralproblem aller Philosophie, die Lehre vom Logos d. i. von der Alles bildenden und hervorbingenden, also weltschöpferischen Vernunft behandelt, und wir dürfen dem Verf. das Zeugniß geben, daß er dieß in besonnener, gründlicher und vom Studium der Quellen zeugender Weise thut. Es ist daher sein Werk nicht allein dem Philosophen, sondern auch insbesondere dem Theologen, für welchen die griechische Logoslehre um ihres Einflusses auf das Christenthum willen von hoher Wichtigkeit ist, zu empfehlen.

Sehen wir nun aber eben auf die Entwicklung der Logoslehre bei den Griechen hin, so tritt sie zuerst in dem Systeme des Heraklit in durchaus monistischer, und, wie der Verf. mit Recht hervorhebt, pantheistischer Weise hervor. Der Logos ist dem Heraklit die Vernunft des Weltalls selbst, das

allgewaltige Naturgesetz, das in der Weltentwicklung zur Darstellung kommt, der Weltproceß selber. In diesem Pantheismus herrscht der reinste Monismus; der Logos ist in ihm nicht verschieden von dem weltbildenden Element, dem Feuer (S. 25), überhaupt der Welt; aber er ist auch ohne Intelligenz und Bewußtseyn (S. 28), und die Ethik, das Reich der Freiheit kommt in diesem Systeme nicht zu ihrem Rechte (S. 54).

Hiergegen reagirt nothwendig das philosophische Denken, und wir sehen deßwegen, wie die bedeutendsten Philosophen Griechenlands, Anaxagoras, Sokrates, Platon und Aristoteles, an die Spitze ihrer Systeme den in sich selbständigen, unbedingten Geist stellen, und die Vernunft als die selbstbewußte Thätigkeit dieses Geistes fassen. Wie kann man denn nun heutzutage behaupten, daß der Theismus keine Berechtigung in der Philosophie habe, wenn die anerkannt ersten Koryphäen der Philosophie, Platon und Aristoteles, demselben doch ganz entschieden gehuldigt haben? Vermögen denn die Epigonen unserer Zeit, welche meist nur irgend einem der herrschenden Systeme sich als Schüler anschließen, ohne die letzten Prinzipien des Seyns in scharfem und gründlichem Denken zu erforschen, auch nur entfernt sich zu messen mit jenen Sternen erster Größe, welche am philosophischen Horizonte leuchten? Allein wahr ist, daß der Theismus jener großen Denker noch an gewissen Mängeln leidet. So epochemachend der große Gedanke des selbständigen Geistes, welchen Anaxagoras faßte, an sich und in alle Ewigkeit war, so steht dem νοῦς desselben doch die Materie noch als ein Anderes, Vorausgesetztes, unvermittelt gegenüber, und über diesen Dualismus haben sich selbst Platon und Aristoteles nicht zu erheben vermocht.

Kein Wunder daher, daß das schlechterdings nach Einheit des Unterschiedenen und Entgegengesetzten ringende, vernünftige Denken wieder zum logischen Monismus des Ephesiers zurückkehrte. Heinze zeigt, daß die Stoiker im Grunde nur das heraklitische Prinzip in ihrem Systeme durchführten und somit einen logisch physischen Pantheismus aufstellten. Damit ist aller-

dings die Einheit der Weltanschauung gerettet; Gott ist ihnen ein σῶμα νοερόν oder ein πνεῦμα νοερόν oder πῦρ νοερόν; der νοῦς des Anaxagoras und die Materie sind in diesem Prinzip eins, und der Monismus ist gewahrt. Allein der Geist ist dabei nicht als ein Subjekt in dem Feuer oder als das in ihm seyend zugleich in sich selbst und für sich Seyende bestimmt, sondern beide, die Urmaterie und der Urgeist, sind noch gar nicht unterschieden in ihrer ewigen Einheit. Es streben zwar die Stoiker empor zur Erkenntniß des in sich selbständigen Geistes, gelangen aber nicht dazu, und somit kommen sie über die Vermischung Gottes und der Welt nicht hinaus.

Beides, sowohl die Selbständigkeit Gottes als seine Einheit mit der Welt, suchten schließlich die Neuplatoniker zu erfassen. Namentlich Plotin ist bestrebt, Gott ganz außerhalb der Gegensätze des Endlichen zu stellen. Gott ist ihm das absolut Eine, über dem Denken, über dem Seyn, über dem Guten, über aller Thätigkeit. Aus ihm läßt nun aber Plotin den Geist und die Weltseele hervorgehen, welche die sichtbaren Erscheinungen hervorbringt.

Hier ist ein Streben sichtbar, den Dualismus zwischen Gott und der Welt, der noch bei Platon und Aristoteles vorhanden und bei den Stoikern in eine Vermischung beider aufgehoben ist, aufzulösen und doch dabei das Fürsichseyn Gottes festzuhalten. Allein gelungen ist auch den Neuplatonikern dieser Versuch nicht; denn da sie die Materie selbst als das Böse betrachteten, so konnten sie es zu keiner harmonischen Anschauung bringen; und somit müssen wir als Endergebniß der ganzen philosophischen Bewegung in Griechenland dieß bezeichnen, daß von ihnen der wahre Idealismus, welcher zugleich das Reale in sich begreift, nicht erfaßt worden ist.

Sehen wir nun auf die Art und Weise, wie Heinze die philosophische Bewegung in Griechenland zur Darstellung gebracht hat, so müssen wir zwar, wie schon bemerkt, im Einzelnen die Wahrheit seiner Darstellung anerkennen, aber die Totalität der Bewegung vermissen wir. Und doch schließt keine jener

beiden Seiten die andere aus; vielmehr erhellt erst die Bedeutung des Einzelnen aus der Einsicht in das Ganze der Bewegung.

Für uns aber, die wir gerade diese Totalität der Bewegung hervorgehoben haben, erhellt, was für eine ungelöste Aufgabe die Griechen uns hinterlassen haben. Es ist mit Einem Wort der wahre Real-Idealismus, nämlich die Durchführung der Erkenntniß, wie Materie und Geist in ihrer ewigen Einheit doch zugleich in sich unterschieden sind, in einem das gesammte Seyn umfassenden Systeme. Je mehr die Philosophie der Lösung dieses Problems sich nähert, desto entschiedener wird die Gefahr vermieden, einen Idealismus aufzustellen, der wieder in den bloßen Materialismus übergeht, desto kräftiger wird sich das gesunkene Bewußtseyn unseres Zeitalters emporarbeiten zum Besitz des All-Einen, das, weil uranfänglich schon beseelender Geist der göttlichen Natur, auch nur in einer Welt sich offenbaren kann, welche beides ist: gewordene Natur und gewordener Geist, in welcher also auch der Geist zur vollen Freiheit seines Selbstbewußtseyns in und bei allem Genuß der Natur sich erheben kann.

Wirth.

Das Recht in der Strafe. Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Versuch einer Dialektik des Strafrechtsproblems. Von Dr. Ludwig Laistner. München 1872.

Mit dieser Schrift hat sich ein junger Mann den Doctorhut erworben; sie führt ihn auf eine würdige und vielversprechende Weise auch in die Litteratur ein. Er will selber sehen, selber denken, aber er beginnt nicht mit unreifen Einfällen auf eigne Faust, sondern er macht sich mit der Art und Weise bekannt wie die großen Philosophen alter und neuer Zeit ein Problem aufgefaßt und seine Lösung versucht haben; er prüft unbefangen wie weit das gelungen ist und deutet auf eine Vertiefung und Fortbildung hin. Aus dem Griechischen Alterthum weist er nach, daß die Angehörigen eines Erschlagenen

das Recht wie die Pflicht hatten, den Mörder zu verfolgen; dadurch wird schon die Rache zur Strafe; das Recht zu ihr kann durch Sühngeld abgekauft werden. Inmitten der staatlichen Ordnung blieb immer ein Rest dieser volksthümlichen Sitte. Man machte die Anklage, aber dann übernahm der Staat die Untersuchung, die Fällung und Vollstreckung des Urtheils, um die persönliche Leidenschaft auszuschließen. Die Volksgemeinde aber empfand den Frevel wie ein Miasma, und stieß den Uebelthäter aus; auch die Mordwerkzeuge wurden zerstört. Daraus nun entnimmt der Verfasser die allgemeine Vorstellung: daß was in eine fremde Rechtssphäre eindringt, eben damit einem fremden Willen unterthan wird, und daß zur Strafbarkeit ein derartiges Hineingerathen in fremde Netze gehöre. Jeder Verbrecher verletzt sowohl einen Einzelnen als den Staat an seinem Frieden; indem er in die Rechte eines andern eingreift, ist er in dessen Rechtssphäre eingegangen, in seine Gewalt gekommen. Dieser Gedanke tritt am Ende wieder als die eigne Ansicht Laistner's hervor, durch welche er das Strafrecht begründen will.

Als Beitrag für die Geschichte der Philosophie erachten wir zunächst die sorgfältige Darstellung, welche der Verf. von der Idee des Strafrechts bei den Sophisten, Platon und Aristoteles giebt. Sie verräth überall das Selbststudium und die scharfsinnige Auffassung einer Ansicht im Zusammenhang mit der Weltanschauung und dem ganzen Gedankensystem ihres Urhebers. Herstellung des Rechts, — wer gerechte Strafe leidet empfängt Gerechtigkeit —, ist Platons Grundgedanke: durch die äußere Unterwerfung des Eigenwillens unter den Gesammtwillen soll die innere Harmonie mit demselben erlangt werden. Auch Aristoteles macht die Strafe zur Heilung; aber er begründet das Recht zu derselben etwas seltsam; er sieht im Verbrechen einen erzwungenen Vertrag, in welchem der Vortheil nur auf der einen Seite liegt, wodurch dem unfreiwilligen Contrahenten der Anspruch auf Ausgleichung gewährt wird. Laistner findet darin die Einsicht, daß das Juridische im Verbrechen nicht als Rechtsverletzung, sondern als die Anknüpfung eines Rechtsverhältnisses

zu fassen sey; man muß schon seine eigne Theorie theilen, wenn man daran Gefallen haben soll.

Unter den Neueren widmet Laistner vor allen Hugo Grotius seine Aufmerksamkeit. Er gewinnt aus dessen mannigfachen geistvollen Erörterungen die Lineamente folgender Theorie: „Durch seinen Angriff oder Eingriff gibt der Verbrecher dem Verletzten ein unbegrenztes Dispositionsrecht über seine Person; wie weit oder ob dieser überhaupt davon Gebrauch machen will, hängt von dem Grade seiner Sittlichkeit nicht minder als von den praktischen Zwecken ab, welche auf die Vollziehung einer Strafe bestimmend einwirken können. Es fehlt hierzu nichts weiter als daß nachgewiesen werde, wieso die Ahnung von dem Verfallen des Verbrechers in fremde Gewalt ihre Richtigkeit habe."

Die Hemmung des Bösen, der Schutz vor Verbrechen ist bei Hobbes und bei Leibniz Zweck und Rechtfertigungsgrund der Strafe; aber jener will abschrecken und zieht einen Zaun um das ganze unbändige Menschengeschlecht, dieser nimmt nicht den Krieg aller gegen alle zum Ausgangspunkt, sondern den socialen Instinct, den natürlichen Gerechtigkeitssinn, der aus seiner Verdunkelung wieder hergestellt werden soll. — Rousseau und Beccaria erfahren eine strenge Kritik; bei Kant wird der Gedanke hervorgehoben, daß der Dieb sich selbst bestiehlt, das Eigenthum überhaupt unsicher macht; „nur dann kann der Verbrecher nicht klagen daß ihm Unrecht geschehe, wenn er seine Uebelthat sich selbst über den Hals zieht." Fichte faßt die Strafe als ein Recht das der Verbrecher anzusprechen hat, als eine Wohlthat. Er hat die Ausschließung verdient, die Theilnahme an der Rechtsordnung verwirkt, aber man läßt ihn die Schuld abbüßen. Die Gerechtigkeit ist der Gesichtspunkt Hegels. Das Verbrechen verletzt das Recht, und durch Aufhebung der Verletzung stellt dieses sich her. Das Unrecht existirt im Willen des Verbrechers, der sich an die Stelle des allgemeinen Willens setzt; dieser allgemeine Wille aber fordert die Aufhebung des Widerspruchs, und so widerfährt dem Uebelthäter nur sein Recht, wenn er gestraft wird.

Wie Laistner sich mit Schleiermacher, Daub, Schopenhauer, K. Röder, Kirchmann, J. U. Wirth auseinandersetzt, möge man bei ihm selber nachsehen; einem Ergebniß der deutschen philosophischen Arbeit gleicht es, wenn Heinze in Holtzendorfs Handbuch des Strafrechts sagt: „Nicht die Strafe, sondern Verbrechen und Strafe zusammen muß man betrachten als einen Januskopf; das Gesicht mit den Zügen des Unrechts ist das Verbrechen, das Gesicht mit denen des Rechts die Strafe. Die Strafe ist das dem Verbrechen immanente Recht; durch ihren Vollzug soll das im Unrecht selbst gesetzte Recht verkörpert werden und die dem Recht zukommende Realität gewinnen."

Laistner ordnet nun die kurz formulirten Theorieen in der Art zusammen, daß eine zur Kritik der andern wird, daß die dialektische Gedankenbewegung von einer zur andern führt und alle als ungenügend erscheinen läßt bis auf die Ansicht des Autors: der Verbrecher dringt in eine fremde Willenssphäre, und damit gehört er in den Bereich dieses Willens, damit wird er dem Verletzten verhaftet und unterworfen, und der Verletzte kann von seinem Verfügungsrechte Gebrauch machen und strafen, oder er kann verzeihen. In jedem Verbrechen ist zugleich der Friede des Staats gebrochen; der Staat könnte im Gefühl seiner Macht verzeihen, aber er muß strafen, sowohl um der allgemeinen Sicherheit willen als in Bezug auf die Ansprüche des direct Verletzten, welchem er die Rache nur dann verbieten darf, wenn er ihm dafür die Strafe bietet. Die Begründung seiner Lehre verspricht Laistner in einer eignen Ethik. So lassen auch wir es vor der Hand bei der Bezeichnung derselben bewenden.

Jedermann wird zugeben: aus dem Begriff des Rechts folgt unmittelbar, daß das Unrecht nicht seyn soll, daß wo es dennoch geschieht, es wieder ausgetilgt, als das Nichtseynsollende hingestellt und dadurch das Recht wiederhergestellt werde. Ist dies nicht möglich, so muß ein Ersatz geleistet werden. Ulrici ist nun jüngst in seinem Werk: Gott und Mensch II, 1, S. 392 so weit gegangen zu sagen, daß nur dieses folge, daß also wo z. B. das Gestohlene zurückgegeben sey, der Thäter streng

genommen nicht mehr mit einer so genannten Strafe belegt werden dürfe; denn folgt aus dem Begriff des Rechts nur, daß jedes Unrecht getilgt werde, so sey jedes Plus, das über die Wiederherstellung des Rechts hinausgeht, wider das Recht und somit Unrecht. Allerdings sage das sittliche Gefühl, daß dem Guten Gutes, dem Bösen Böses widerfahren solle, weil das Gute seinem Begriffe nach nur Gutes, das Böse nur Böses zur Folge haben kann, da das Gute begrifflich mit dem wahren Wohl des Menschen zusammenfällt. Aber die Vergeltung, welche das sittliche Bewußtseyn erheischt, daß jedem der Lohn seiner Thaten werde, vollzieht sich auch ohne äußere Mittel und Staatsinstitutionen von selbst, und aus dem Guten und Bösen quillt unmittelbar im Gewissen, in der Förderung und Hemmung unsres sittlichen Lebens der Lohn für beide. Und so unterzieht Ulrici die Strafrechtstheorieen einer ähnlichen Kritik wie Laistner und kommt zu demselben Ergebniß, daß sie nicht genügen; nur giebt er der Sache eine andre Wendung. Das Strafrecht, sagt er, ist kein Naturrecht, sondern ein Staatsrecht; nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, vermittelst des im Rechtsbegriff gegründeten Staatsrechts, läßt sich Wesen und Zweck oder das Recht der Strafe aus dem Naturrecht oder dem Rechtsbegriff herleiten. Der Staat ist die Verwirklichung des Rechts und damit der Freiheit, die Bedingung der Bildung und Entwicklung der Subjectivität des Menschen und damit der Sittlichkeit. Der Staat hat das Recht gegen jeden Angriff zu sichern, und eines der Mittel dazu ist die Strafe. Die Aufklärung und sittliche Erziehung des Volks ist das bessere wirksamere Mittel, und die Gesellschaft, welche dieses nicht anwendet, macht sich mitschuldig an den Verbrechen innerhalb ihrer. Aber wenn es dem Staat nicht gelingt auf diesem Wege das Ziel zu erreichen, so wendet er mit Fug und Recht das weitere Mittel an, daß er Strafe androht und vollzieht, sofern das Recht verletzt wird. Das Strafgesetz wendet sich an alle Bürger, es hilft in allen den verbrecherischen Willen zähmen, die Selbstbeherrschung stärken; und da alle Bürger verpflichtet sind, die zweckmäßigen Mit-

tel für die Herrschaft des Rechts anzuwenden, so sind sie auch verpflichtet, sich selbst der Strafe zu unterwerfen, wenn sie Willkür und Gewalt geübt haben. Und der Staat hat das Recht wie die Pflicht den Zwang anzuwenden wo der freie Wille fehlt.

Ulrici behauptet wie Laistner, daß der Staat geschichtlich zur Criminalrechtspflege gekommen sey um die Privatrache in seine Hand zu nehmen. Liegt aber nicht in dem Rachegefühl das sittlich Berechtigte, daß das Verbrechen nicht ungebüßt, ungesühnt bleibe?*) Das Böse besteht allerdings nur in der Gesinnung, im Willen, und findet dort seinen Lohn und muß dort überwunden werden; aber als Verbrechen tritt es in die äußere Wirklichkeit, das Verbrechen ist ein Freiheitsmißbrauch, welcher objectiv geworden ist, und nicht bloß den Einzelnen verletzt, sondern das Recht selber in Frage stellt. Denn ließe man seine gesetzwidrigen Handlungen gelten, so erschiene das Recht machtlos, und wäre nicht die mit zwingender Gewalt ausgerüstete Bedingung für das sittliche Leben und seiner Güter.**) Es folgt nun keineswegs, daß der Dieb wieder be-

*) Gesetzt auch, daß im Rachegefühl dieß „sittlich Berechtigte" läge, was fraglich ist, so kann m. E. auf ein sittliches Gefühl, eine sittlich berechtigte Forderung, das juristische Recht der Strafe nicht gegründet werden. Beide Gebiete müssen, wie ich in meinem Buche gezeigt zu haben glaube, streng aus einander gehalten werden. Vermischt man sie, und identificirt die sittlichen Begriffe der Buße und Sühne mit dem juristischen Begriff der Strafe, so folgt unvermeidlich, daß der Staat auch jede unsittliche Handlung bestrafen müßte.

**) Aus dem Begriffe des Rechts folgt unmittelbar, daß jede Rechtsverletzung, jedes Unrecht, aufgehoben, ausgetilgt, das Recht wiederhergestellt werden muß. Dazu den Verbrecher zu nöthigen, ist der Staat unmittelbar berechtigt; und indem er dieß thut, beweist er thatsächlich die bestehende Macht des Rechts, die ihm zustehende Gewalt des Zwanges, beweist er also, daß die gesetzwidrigen Handlungen keine Geltung haben. Es handelt sich mithin gar nicht um das Gelten= oder Nichtgeltenlassen des Unrechts, sondern um die Frage, ob der Staat rechtlich über diesen Zwang der Wiederherstellung des Rechts hinausgehen und noch außer und neben demselben dem Verbrecher in der Gestalt der Strafe ein äußeres Uebel zufügen dürfe, also ob und inwiefern es im Begriffe des Rechts liege, seine Macht in dieser Form, durch Auferlegung einer Strafe, geltend zu machen. Ideell kann das Recht selbst nie „in Frage gestellt werden", denn es bleibt an sich bestehen, auch wenn es schlechthin unrealisirbar, unterdrückt, aufgehoben wäre.

stohlen, der Mörder wieder getödtet werden müsse; sondern daß nicht bloß das gestohlene Gut ersetzt, vielmehr auch das Recht als das geltende an dem Uebelthäter selbst gesetzt werde. Dies geschieht indem die Strafe durch den Staat an die Stelle der Privatrache tritt. Statt mit sittlicher Freiheit sich selbst zu bestimmen, hat der Verbrecher den rohen Naturdrang walten lassen, und zwar nicht bloß in seiner Gesinnung, sondern seine Handlung ist in die äußere Wirklichkeit eingetreten, sein Wille ist objectiv geworden.*) Dadurch aber hat er die Nothwendigkeit des Zwanges für sich erwiesen, und die Folge ist eine Beschränkung seiner Freiheit, welche durch die Freiheitsstrafe ebenso thatsächlich an ihm gesetzt wird wie er seine verbrecherische Willkür thatsächlich geäußert hatte. So wird ihm durch die Strafe doch wohl sein Recht, und ist die Freiheitstrafe das begrifflich geforderte Corrective des Freiheitsmißbrauchs und seiner Aeußerung. Ich kann nicht zustimmen, daß das Plus über den Schadenersatz ein Unrecht sey, weil das Verbrechen selbst nicht bloß Beschädigung des Einzelnen, sondern eine rechtswidrige That ist, das Recht verneint und die Rechtssicherheit aufhebt. Darum fordert auch das Rechtsgefühl die Strafe, und sie ist mehr als ein vom Verstand gewähltes Mittel zur Verwirklichung des Staatszwecks. Das Strafrecht ist Sache des Staats, aber es hat wie dieser selbst seinen naturrechtlichen Grund.

Moriz Carriere.

Realiter aber bleibt es, trotz einzelner Verletzungen, unfraglich bestehen, so lange der Staat als Repräsentant desselben besteht; und daß dessen Existenz durch einen Betrug oder Diebstahl 2c. in Frage gestellt sey, läßt sich unmöglich behaupten. Wollte man es aber doch behaupten, so würde wiederum nur folgen, daß der Staat zu seinem Schutze, um seiner Sicherheit willen, den Verbrecher zu strafen berechtigt sey, — d. h. es würde damit das Recht der Strafe doch auf die von mir vertheidigte und neu begründete Präventionstheorie zurückgeführt werden.

*) Aber ganz dasselbe geschieht ja in und mit der Ausübung jeder unmoralischen Handlung. Es würde also folgen, daß auch jede Handlung der Lieblosigkeit, des Neides, des Eigennutzes 2c. mit Strafe belegt werden müßte. — H. Ulrici.

Celsus' Wahres Wort, älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christenthum vom Jahr 178 n. Chr., wiederhergestellt, aus dem Griechischen übersetzt, untersucht und erläutert, mit Lucian und Minucius Felix verglichen von Dr. Theodor Keim, Prof. der Theologie in Zürich. Zürich, Verlag von Orell, Füßli u. Co., 1873.

Wir Heutigen können kaum darüber zweifeln, daß die Schrift des Celsus schon nach ihrem absoluten schriftstellerischen Werthe bemessen, trotz mannigfacher formeller und materieller Mängel, durch Darstellungsgabe und philosophisch kritischen Scharfsinn den hervorragenden Produkten der spätern griechischen Literatur angehört, und in Anbetracht ihrer ernsten Beschäftigung mit den größten religiösen Zeitfragen sogar vielleicht in die erste Linie zu stellen ist. Bei Celsus thut sich ein ganzes und ein volles heidnisches Buch tieferer Ueberlegungen über das Christenthum auf, und wirft, dank der zähen und schneidigen Aufmerksamkeit seines Verfassers, die sonstige Kunde hier bestätigend, hier reichlich erweiternd, eine Fülle von Licht auf die alte und auf die neue Religion und auf den tragischen Kampf der Geister wie der physischen Gewalten, in welchem das Christenthum siegen sollte und jetzt schon siegte. — Diese, durch den Inhalt der Schrift selbst bestätigten Urtheile Keim's geben zugleich die Gründe an, warum sich letzterer Gelehrte längst mit derselben beschäftigt hat. Und werden die religösen Fragen mehr und mehr zum innerlichst Bewegenden unserer Zeit, wenden sie sich dabei von selbst zu den tiefsten philosophischen Problemen, so dient auch insofern genanntes Buch einem allgemeineren, wie dem speciellen geschichts- und religionsphilosophischen Interesse. Erscheint doch Celsus nicht als ein schlechthin verblendeter und erbitterter, sondern als „der versöhnlichste unter den Gegnern des Christenthums und der ahnungsvollste Werthschätzer der Bedeutung des neuen Glaubens.“ Bei all seinen Verwerfungen und Höhnungen geht Celsus nicht auf die Vernichtung der Christen, sondern auf ihre Bekehrung im Wege der Selbstbesinnung über die Verirrung, in welche sie gerathen, oder auf einen billigen Ausgleich aus; Celsus nimmt deshalb eine bleibende Stellung als Vermittler und Friedensstifter zweier sich ablösender

Welten ein, und seine Schrift zeigt mehr als jede andere Erscheinung die geistige Berührung dieser Welten, insbesondere das schwere Bangen und den tiefen Respekt, mit welchem die „jung" gescholtene Religion von den Vertretern des Alterthums jetzt schon betrachtet wurde (S. 192 u. 194).

Wir übergehen die gelehrten und scharfsinnigen Untersuchungen und Combinationen Keims für die Wiederherstellung des Wahren Worts von Celsus, und heben aus dem reichen Inhalt des Buchs nur Folgendes hervor. Hauptsächlich von platonischem Standpunkt ausgehend hält sich Celsus auch an Pythagoras, Heraklit, die Stoiker u. A., wie an die alten Meinungen der Aegypter, Perser und sonstiger Völker. Er ist, wird richtig bemerkt, ein Repräsentant des Synkretismus und der Polyhistorie der damaligen Zeit. Wir finden bei ihm neben manchen, Lächeln erregenden Stellen auch schöne, erhabene. So, wenn er sagt: „Bei welchem die Seele sich wohl befindet, der strebt überall nach dem Verwandten, nämlich nach Gott, und begehrt sehnsüchtig, immer etwas zu hören und in Erinnerung zu bringen über jenes." Im Sinne Platon's ist (S. 213) nach Celsus die wahrhafte Religion die Erinnerung und der Anschluß an den großen Gott, den Wesensverwandten, der keine Gestalt und Farbe hat, der nichts bedarf, zu dem kein Schaden und keine Trauer dringt, von dem man nie ablassen soll bei Tag und bei Nacht in Wort und Werk und lobender Verherrlichung. Gott selbst wird bald als die Vernunft alles Seyenden, als Weltvernunft oder Weltgeist bezeichnet, bald wieder für unbegreiflich und dem Worte unerreichbar erklärt. Neben seinem Spiritualismus sucht Celsus sodann nachzuweisen, die Menschen stehen nicht über den Thieren, sondern — was überhaupt die Consequenz des Materialismus, des andern Extrems zum Spiritualismus, ist — eher die Thiere über den Menschen. Erstere haben von Natur schon Waffen zu Schutz und Trutz, auch die Ameisen und Bienen besitzen ein Oberhaupt und ein gesellig staatliches Zusammenleben. Und fürwahr, sagt unser Philoso-

phirende, auch wenn die Ameisen sich begegnen, unterreden sie sich mit einander, weßhalb sie auch die Wege nicht verfehlen. Demnach sey auch Ausbildung der Vernunft bei ihnen und allgemeine Begriffe einiger das Ganze betreffenden Dinge und Sprache und Signalisirung der Vorkommnisse. Selbst das Ergreifen göttlicher Gedanken bilde kein ausschließliches Vorrecht der Menschen, sondern werde ihnen gleichfalls von den Thieren streitig gemacht. Denn was möchte einer göttlicher nennen, als das Vorauserkennen und Vorausoffenbaren der Zukunft. Und gerade dies lernen die Menschen von allerlei Thieren, am meisten von Vögeln. Wenn also, schließt Celsus, Vögel und alle zukunftandeutende, aus Gott vorauserkennende Thiere durch Zeichen uns lehren, um so vielmehr scheinen jene näher dem göttlichen Umgang von Natur aus zu stehen und weiser und gottgefälliger zu seyn. Gegenüber Elephanten aber scheine es nichts Eidtreueres und im Verhältniß zu den göttlichen Dingen Zuverlässigeres zu geben, durchaus doch wohl deswegen, weil sie Erkenntniß davon haben. Auch die Störche seyen frömmer als die Menschen, indem das Thier Gegenliebe beweise und Nahrung bringe den Erzeugern. Das arabische Thier, der Phönix, endlich besuche nach Verlauf vieler Jahre Aegypten, bringe den gestorbenen und in eine Kugel von Myrrhen begrabenen Vater und lege ihn nieder, wo der Tempel der Sonne ist. Die Materie freilich kann C., in platonischer Weise, nur für etwas Unreines, Ungöttliches halten, auf welche einzuwirken dem wahren Gott seine abstract gefaßte Vollkommenheit verbiete. Dieser habe deshalb zur Mithilfe bei Hervorbringung und Erhaltung der sinnlichen Welt Dämonen geschaffen, durch welche auch Götter und Menschen mit einander verbunden werden. Auf die Anerkennung, resp. Verehrung der Dämonen kommt es nach Celsus in dem Streit zwischen Heidenthum und Christenthum hauptsächlich an. Diese Statthalter Gottes zu ehren, am Ende auch ohne Bild, ohne Opfer, dazu sollen die Christen sich entschließen. Wollen sie die Untergötter nicht, so soll ihnen so-

gar das zugestanden seyn, nur sollen sie sich dann selbst auf die Verehrung des Einen Gottes beschränken und Christum, der ebenfalls bloßer Diener sey, fahren lassen. Zu solchen Einräumungen sieht sich Celsus getrieben, da er über die Dämonen in den heidnischen Religionen die von ihm sonst dem Christenthum gegenüber hochgepriesene Einstimmigkeit nicht findet, ja auch bekennt, daß jene geschaffenen Mittelwesen mannigfach Ungöttliches zeigen, und doch vermöge von Gott nichts Schlimmes, Unwürdiges zu kommen. So zerbröckelt dem Celsus das Hauptargument gegen das Christenthum unter der Hand, und ergreift ihn gleich andern ähnlichen Männern jener Zeit das Gefühl der inneren Unwahrheit dessen, was er vertheidigt.

H. Schwarz.

Der Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des öffentlichen Rechtes, von J. J. Rousseau. Nach dem französischen Originale von Max Freiherrn von Raft,*) d. Z. Mitglied des steiermärkischen Landtags. Berlin, Kortkampf, 1873.

Eine neue Uebersetzung von Rousseau's contrât social scheint überflüssig zu seyn, theils weil es bereits eine Anzahl ganz guter Uebersetzungen giebt, theils weil die Kenntniß des Französischen so allgemein verbreitet ist, daß fast Jeder, der sich ein Urtheil über die von Rousseau behandelte Frage zu bilden befähigt ist, die Schrift in der Ursprache wird lesen können. Indeß heutzutage redet ja nicht nur der Commis voyageur, sondern jeder Handlanger und Fabrikarbeiter in alle möglichen wie unmöglichen politischen und socialen Fragen mit hinein. Und da mag es ganz zweckmäßig seyn, einem solchen den übersetzten contrât social in die Hand zu geben, um ihn zu überzeugen, daß er Schriften dieser Art zwar lesen könne, aber das Gelesene nicht verstehe, daß also doch so manche Schwie-

---

*) So steht auf dem Titelblatt; die Vorrede dagegen ist „Rast" unterzeichnet; — wir wissen nicht, was das Richtige sey.

rigkeiten in Betreff der Lösung der politischen und socialen Probleme noch obwalten, oder seine Fähigkeiten noch einiger weiteren Ausbildung benöthigt seyn dürften. Auch hat der Uebersetzer wohl Recht, wenn er in der Vorrede bemerkt, daß Rousseau's Epoche machende Schrift mehr als billig in Vergessenheit gerathen sey, und von Denen, die sie kennen und citiren, nicht immer richtig gewürdigt, ja oft genug nicht richtig verstanden werde. Außerdem hat er seine Uebersetzung mit einer Einleitung, in welcher er den Zusammenhang zwischen den verschiedenen politischen Abhandlungen Rousseau's darzulegen sucht, und mit einer großen Anzahl theils erläuternder und berichtigender, theils die Citate Rousseau's ergänzender und Parallelstellen aus den Schriften seiner Vorgänger (Plato's, Aristoteles', H. Grotius', Hobbes', Pufendorf's, Montaigne's 2c.) beibringender Anmerkungen ausgestattet. Letztere dürften für alle der staatswissenschaftlichen Literatur unkundige Leser von Interesse und Nutzen seyn, wenigstens insofern, als sie ihnen zeigen, daß schon mancher hochbefähigte Geist mit den politischen und socialen Fragen sich beschäftigt hat, und sie doch noch ungelöst dastehen!

In der Einleitung weist der Uebersetzer auch auf den Widerspruch hin, „in den Rousseau gegenüber den zu jener Zeit das Gebiet der Rechtsphilosophie beherrschenden Lehren H. Grotius', Hobbes' und Puffendorf's trat." Er kritisirt diese Lehren um nachzuweisen, daß die Rousseau'sche Theorie den Vorzug verdiene. Wollte er mit dieser Gegeneianderstellung nicht bloß den unkundigen Leser orientiren, sondern eine wissenschaftlich werthvolle Kritik liefern, so hätte er viel genauer und gründlicher auf die Lehren jener Männer, namentlich des Gründers der modernen Rechtsphilosophie eingehen müssen. Auch Locke, an den Rousseau so eng sich anschließt, daß es den Anschein hat, als habe er seine leitenden Ideen aus den Two treatises on Government entlehnt, wird mit der summarischen Angabe des Inhalts dieser beiden Abhandlungen und mit der Bemer-

kung, „er könne als Vorgänger Rousseau's betrachtet werden," abgefertigt. Noch schlechter kommt Montesquieu fort, von dem nur gesagt wird, daß nicht ihm, „dem Bewunderer der englischen Verfassung mit der durch sie bedingten Herrschaft der oberen Zehntausend," so wenig wie Voltaire, dem Gegner Rousseau's, jener gewaltige, epochemachende, in der französischen Revolution zum Durchbruch gekommene Einfluß, sondern eben Rousseau, dem von jenen verhöhnten Bürger Genf's, zuzuschreiben sey.

Der Uebersetzer urtheilt überhaupt nur vom einseitig demokratischen Standpunkt aus. Er billigt daher auch Rousseau's Ansichten nur soweit sie mit dem demokratischen Princip in Einklang stehen. Er macht es ihm daher zum Vorwurfe, daß er dem „unbewiesenen" Ausspruche Montesquieu's: die Freiheit gedeihe nicht unter jedem Himmelsstriche und nicht jedes Volk sey für sie geschaffen, sich angeschlossen habe. [Wenn er diesen Satz als „unbewiesen" verwirft, so müssen wir ihn fragen: ist denn das Gegentheil bewiesen? Und wenn jener Satz falsch ist, warum haben die in vieler Beziehung so hochgebildeten altorientalischen Völker doch niemals die Freiheit in seinem Sinne erlangt?] Er bezeichnet es als eine Schwachheit Rousseau's, daß er die gemäßigt aristokratische Verfassung seiner Vaterstadt Genf für die relativ beste erklärt habe. Er stimmt ihm zwar darin bei, daß er „über die Repräsentativ-Verfassungen im Allgemeinen ein absprechendes Urtheil fälle", meint aber, er hätte eine Ausnahme zu Gunsten der „repräsentiven Demokratie" machen müssen. Denn die Geschichte der nordamerikanischen Union beweise auf das Evidenteste die Vorzüge dieser Verfassungsform und widerlege die Ansicht Rousseau's, die Demokratie passe überhaupt nur für kleine und arme Staaten, auf das Schlagendste. — Aber der Präsident der vereinigten Staaten hat bekanntlich im Wesentlichen dieselben Rechte wie der constitutionelle Monarch; der Senat und das Repräsentanten-Haus nehmen im Wesentlichen dieselbe Stellung ein wie die beiden legis-

lativen Körperschaften, das sog. Ober- und Unterhaus, in der constitutionellen Monarchie. Meint also Hr. v. R., daß die alle vier Jahre wiederkehrende Wahl des Präsidenten der Union, resp. der Governors ꝛc. der Einzelstaaten, einen großen Vorzug der „repräsentativen Demokratie" vor der repräsentativen Monarchie begründe, so hätte er diese Ansicht beweisen müssen. Jedenfalls hat Rousseau Recht, wenn er von seinem Principe aus — das Hr. v. R. ja billigt — behauptet: da das Endziel des Staats die Erhaltung und die Wohlfahrt seiner Bürger sey, so sey diejenige Regierung [ob Monarchie oder Aristokratie oder Demokratie] die beste, unter deren Herrschaft ohne Einwanderung oder Aussendung von Kolonieen die Bevölkerung sich vervielfache und keinen Mangel leide, während diejenige die schlechteste sey, unter welcher die Bevölkerung sich vermindere und im Elende verkomme. — Ob daran stets nur die Regierung und nicht auch das Volk selbst Schuld sey, erörtert Rousseau nicht näher. Und der Grund davon liegt in dem Grundmangel seiner Theorie, daß er das Endziel des Staats in die Wohlfahrt des Volks setzt ohne gründlich zu erörtern, worin sie bestehe und worauf sie beruhe, kurz daß er die ethische Seite des Staatszwecks, das ethische Moment im Begriff von Recht und Gesetz vernachlässigt. Nach dieser Seite hin seine Theorie zu ergänzen und zu berichtigen, wäre eine lohnende Aufgabe des Uebersetzers gewesen.

Von den Anmerkungen könnten manche ohne Schaden fehlen, andere genauer und richtiger gefaßt seyn. Im Ganzen jedoch bilden sie eine werthvolle Zugabe.

Die Uebersetzung ist im Allgemeinen correct und in einem guten fließenden Deutsch vorgetragen. Nur hätten wir gewünscht, daß der Verf. von den Eigenthümlichkeiten des östreichischen Sprachgebrauchs („fernerѕ" statt ferner, „weiters" statt weiterhin oder demnächst, „nachdem" statt da oder weil, „entfällt" statt hinwegfällt) weniger Gebrauch gemacht hätte. Ob es auch zu diesen Eigenthümlichkeiten gehört, bei den Zwischen-

sätzen einer Periode das Wörtchen „ist" oder „war", mit dem sie schließen, meist wegzulassen, wissen wir nicht. Jedenfalls würde seine Uebersetzung an leichter Verständlichkeit gewonnen haben, wenn er diese Abbreviatur nicht so häufig angebracht hätte.

H. Ulrici.

Druck der Heynemannschen Buchdruckerei in Halle.

Kant's transscendentaler Idealismus und E. v. Hartmann's Ding an sich.

Von

Dr. C. Grapengießer.

Letzter Artikel.

VII. Räumlichkeit und Zeitlichkeit als Form des Dinges an sich.

Bis hierher habe ich nachweisen können, daß die Irrthümer des Herrn v. H. zum Theil ihren Grund haben in eigenen Irrthümern Kant's oder in Mißdeutungen seiner Lehren, veranlaßt durch eine unklare und mißverständliche Darstellung Kant's; ich habe bedauert, daß er, unbelehrt von Kant über die einzig richtige philosophische Methode, bei allem seinen sonstigen Scharfsinn und bei der Klarheit seiner Rede im Allgemeinen, doch, wo er am besten zu philosophiren meint, sich vorzugsweise den Phantasieen Schelling's oder den sinnlosen Phrasen Hegel's zuneigt. In diesem und dem folgenden, dem letzten Abschnitte seiner vorliegenden Schrift, wo er Kant's Lehre von Raum und Zeit und seine so klare Darstellung der Eigenthümlichkeit der mathematischen Erkenntniß angreift und über den Haufen zu werfen sich einbildet, stehe ich ganz auf Seiten Kant's, und muß ich Herrn v. H. den Vorwurf machen, daß ihm eben richtige mathematische Einsicht ganz und gar fehlt.

Herr v. H. beginnt hier mit der Behauptung, im Vorigen gezeigt zu haben, daß das Ding an sich seiner Existenz nach zeitlich, seiner Subsistenz nach unzeitlich sey. Ich aber habe nachgewiesen, daß diese Begriffe nur auf die Erscheinungen Anwendung finden. Denn Subsistenz kommt dem Wesen zu, dessen ihm inhärirende Eigenschaften wir empirisch erkennen; Existenz, Wirklichkeit oder Daseyn legen wir dem anschaulich erkannten Gegenstande bei. Also paßt Beides nicht für das

Ding an sich; es ist uns weder ein Gegenstand, den wir in der Zeit wahrnehmen, noch erkennen wir seine Eigenschaften in solcher Weise. v. H. wirft jetzt die Frage auf, ob etwa die Räumlichkeit auch in der Art, wie er es von der Zeitlichkeit meint, auf das Ding an sich Anwendung finde, oder ob eine solche Anwendung überhaupt nicht statt finde. Er giebt zu, „daß der Raum durch den gegebenen Stoff der Empfindung nicht in die Seele von außen hineinkomme", aber er meint, es müsse doch in den intensiven und qualitativen Elementen der Empfindung Etwas seyn, was die Seele „zur Hinzufügung der Extension gleichsam auffordere". Doch sagt er: „wenn man anerkennt, daß die Räumlichkeit auf keine Weise durch die primitive Empfindung in die Seele hineingelangen kann, so hört auch jedes Recht auf, die Räumlichkeit des Wirkens der transcendenten Ursache (nach Analogie der Zeitlichkeit) unmittelbar zu erschließen."

Aber, wenn v. H. meint, daß die Wirkung des Dinges an sich auf uns eine zeitliche Function sey, indem es in uns die Empfindung erzeuge: so müßte doch nach ihm diese Wirkung auch im Raum stattfinden. Denn wenn z. B. das Ding an sich, Thurm genannt, dadurch von mir erkannt wird, daß es auf meine innere Empfindung wirkt: so muß doch diese Wirkung vom Thurm dort ausgehen und durch den Raum hindurch zu mir hier gelangen. Ja, nach ihm sollen wir ja die Dinge an sich verändern können; wie soll das anders geschehen als durch Einwirkung auf sie im Raum? Doch wie nach meiner Ansicht jene zeitliche Wirkung eine Illusion ist: so ist es ebenfalls Thorheit, von ihrer Räumlichkeit zu reden. So wenig Herr v. H. jene Zeitlichkeit unmittelbar erschließen konnte, weil jene transscendente Ursache gar nicht zeitlich existirt, ebenso wenig ihre Räumlichkeit.

Dennoch, meint Herr v. H., nöthigen andere Erwägungen, „dem Ding an sich hinsichtlich seines Daseyns und Wirkens auch Räumlichkeit zuzuschreiben." Nun natürlich, obwohl das nicht ohne Widerspruch mit v. H.'s obiger Behauptung

geschehen wird; natürlich, da, wie wir gesehen haben, v. H. das uns im Raum erscheinende wirkliche Ding das Ding an sich nennt: so gebraucht er auch den Raum, um diese vielen Dinge an sich neben einander zu ordnen, wie es uns für die Erscheinungen nothwendig ist. Seine Bemerkung, das „Neben" sey hier vorläufig noch abstract = praeter zu verstehen, hat mir keinen Sinn. Denn er redet ja nicht von dem bloßen Begriff des „Neben", sondern von den vielen Dingen an sich, die im Raum neben einander sind. Er erkennt Raum und Zeit an als „die correspondirenden Formen der Anschauung, welche als principium individuationis die Vielheit der Objekte bedingen." Richtig; d. h. deutsch und klar gesprochen, das Einzelne erscheint uns bei der Anschauung in Raum und Zeit. Nur meint Herr v. H., die eine Seite, nämlich die Zeitlichkeit, sey auch in dem Daseyn der Dinge an sich, und er führt als Beispiel an: „zwei zeitlich getrennte, im Uebrigen gleiche Dinge sind nicht Eins, sondern zwei Dinge. Z. B. der heutige Chinese und der vor tausend Jahren." Der richtige Gedanke, der hier zum Grunde liegt, ist von Kant in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe gegen Leibnitz sehr klar ausgesprochen; man muß Einheit und Einerleiheit unterscheiden: zwei Dinge können Eins, d. h. einerlei seyn, insofern ihnen dieselben Merkmale zukommen, aber sie sind doch numerisch zwei, da sie an verschiedenen Orten zugleich angeschaut werden. Aber „der Chinese" des Herrn v. H. ist offenbar „der Chinese an sich". Er verwechselt also den Begriff mit dem Ding an sich. Der Begriff aber hat keine Existenz, sondern nur die Gegenstände existiren, welche in die Sphäre des Begriffs gehören. Weder der Begriff „Chinese" ist etwas Existirendes, eben weil er nur Begriff ist, noch wissen wir etwas von dem Chinesen als einem existirenden Dinge an sich. Nur das anschaulich Erkannte erscheint uns in der Zeit, und zwar so, weil die Zeit eine Form a priori unserer sinnlichen Anschauung ist, und nicht eine Form des Dinges an sich. Und eben dasselbe ist der Fall mit dem Raum, und ich begreife nicht, wie für v. H.

das erst noch eine zu untersuchende Frage seyn kann. So wie sein heutiger Chinese und sein Chinese vor tausend Jahren ihm zwei Chinesen an sich sind, so doch auch zwei heutige Chinesen, die neben einander im Raum stehen. Aber unser gewöhnlicher empirischer Raum will ihm für das Ding an sich doch nicht recht passen. Darum phantasirt er sich eine „anderweitige, dem Raum correspondirende Daseynsform der Dinge an sich." Diese soll ebenfalls drei Dimensionen haben. Aber woher weiß v. H. etwas von diesen drei Dimensionen und ihrer Nothwendigkeit? Doch nur, weil unser empirischer Raum sie hat. Und was soll das heißen: „Dimensionen noch nicht im räumlichen, sondern zunächst nur im mathematischen Sinne genommen?" Dimension ist doch hier ein Prädikat, das dem Raume zukommt, und die Mathematik beschäftigt sich doch auch gerade mit den Figuren in diesem Raum. Nicht weniger sinnlos ist die Forderung, man solle für das Ding an sich „statt der Entfernung die entsprechende Daseynsform einsetzen." Man könnte statt Entfernung ein anderes Wort nehmen, aber der Begriff wäre derselbe, nämlich der eines Verhältnisses im Raume. Genug, v. H. befindet sich in Verlegenheit mit dem Raum. Die Zeitlichkeit des Dinges an sich hat er richtig entdeckt, wie er meint, und diese Zeit ist ihm die reale Zeit; nur Schade, daß die Erscheinung der transscendenten Ursache in der Zeit eine Illusion war. Mit der Räumlichkeit will ihm die Täuschung nicht so gelingen, und zwar darum nicht, weil wir zwar die Zeit nicht äußerlich wahrnehmen, wohl aber den Raum. So träumt er sich zu seiner realen Zeit auch einen eigenen realen Raum für das Ding an sich, der zwar ganz dieselben Merkmale haben soll, wie unser empirischer Raum, aber er soll doch ein anderer seyn. Er sagt selbst: „man kann zur Bestimmung einer anderen Hypothese eben nur die mit dem Raum übereinstimmenden Merkmale angeben, und dann die Negation hinzufügen, daß er trotzdem der Raum nicht sey". Das wäre doch offenbar so, als sollte ich sagen, es ist dasselbe und ist nicht dasselbe. Das ist nichts

Anderes, als crasser Widerspruch. Oder meint er, der empirische Raum befinde sich in einem anderen, dem Raum an sich? Das wäre baarer Unsinn. Dann müßte ich ja wieder fragen, wo ist dieser? Und so weiter fort.

Aber Herrn v. H. stört das nicht. Man soll nur erwägen, sagt er, daß die Dinge an sich doch nur realisirte Intuitionen der unbewußten Vernunft sind, und daß es ebenfalls unbewußte Vernunft sey, welche die Sinnesempfindung zur räumlichen Anschauung formirt; so liege der Gedanke nahe, daß die unbewußte Vernunft in beiden Fällen sich ein und derselben Intuitionsform bedienen werde. — Verstehe ich ihn recht: so meint er mit der unbewußten Vernunft das erste Mal die göttliche, die schöpferische der Dinge an sich, so wie Kant einmal die göttliche Vernunft der menschlichen gegenübergestellt. Diese ist eine sinnliche, sie bedarf zur Erkenntniß der Anregung von Außen, sie muß sich das Materiale geben lassen, während die göttliche Vernunft mit Einem Blicke selbstthätig den Gegenstand in seiner Form erfaßt. Das andere Mal meint v. H. aber die menschliche Vernunft, die, wie er sagt, auch unbewußt und intuitiv anschaut. Es verhalte sich hier ebenso wie früher bei den Kategorieen. „Wie dort Denkformen und Anschauungsformen (unbeschadet ihrer Apriorität, vielmehr gerade wegen derselben) dieselben waren, so werden hier die Daseynsformen und die Anschauungsformen dieselben seyn; denn in beiden Fällen ist die Entstehung der Dinge an sich und die Entstehung des Vorstellungsobjekts, respektive der sinnlichen Anschauung dieselbe, nämlich durch unbewußte logische Intuition." Hier wiederholt sich der Irrthum des Herrn v. H., den ich schon im Vorigen nachgewiesen habe. Was zuerst die göttliche Vernunft betrifft: so haben wir allerdings keine höhere Vorstellung eines Wesens als die der Vernunft, und darum können wir uns auch die Gottheit nur als Vernunft denken. Aber nicht als eine so beschränkte, unvollkommene wie unsere menschliche, nicht als sinnliche. Darum paßt für die Gottheit nicht die Abhängigkeit der Vernunft von der Sinnlich-

keit, nicht die Trennung zwischen dem Gegebenen der Materie und dem Eigenen der Form, nicht der Unterschied zwischen unmittelbarer Erkenntniß und Wiederbewußtseyn. Wie nun die Gottheit die Dinge an sich geschaffen habe und schaffe, scheint zwar v. H. zu wissen, aber ich meine, wir wissen davon gar nichts und können nichts davon wissen. Freilich nach ihm kann dieses Stück Arbeit der Gottheit gerade nicht so schwer fallen; meint er doch, daß wir Menschenkinder die Dinge an sich noch und mit unserm Willen verändern können. Aber das weiß ich gewiß, eine unbewußte logische Intuition ist für göttliche und menschliche Vernunft eine gleich sinnlose Bezeichnung. Anschauen und Denken sind zwei specifisch verschiedene Geistesthätigkeiten: eine denkende Anschauung und ein anschauendes Denken ist uns in gleicher Weise Widerspruch. Die unbewußte logische Intuition der menschlichen Vernunft bei v. H. ist aber, wie früher angegeben, die Form unserer unmittelbaren Erkenntniß. Er stellt immer entgegen bewußt und unbewußt oder instinctiv. Und dies ist gerade der Hauptfehler in der Philosophie des Unbewußten. Wir müssen vielmehr unterscheiden unmittelbare und mittelbare Erkenntniß. Jene ist die Erkenntniß, welche wir gewinnen durch natürlichen, meinetwegen, wenn nur recht verstanden, instinctiven Gebrauch unsers Erkenntnißvermögens; das Instinctive derselben liegt aber beim Menschen in einem unmittelbaren Wahrheitsgefühl. Unmittelbar sind wir uns bei der Anschauung eines Gegenstandes außer uns bewußt, unmittelbar setzen wir ihn in Raum und Zeit, unmittelbar im Wahrheitsgefühl verknüpfen wir die Existenz der Dinge mit einander. Dieser letzteren Selbstthätigkeit unserer Erkenntnißkraft können wir uns aber vollständig nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, in Begriffen bewußt werden. So erkennen wir die reine Anschauung von Raum und Zeit, wie Kant sagt, als Formen unsrer Sinnlichkeit, richtiger, als Formen, welche der Sinnlichkeit unserer Vernunft nothwendig sind für die Synthesis des uns zerstreut Gegebenen; so erkennen wir die unserer Vernunft gehörende eigenthümliche Art

der Auffassung und Zusammenfassung der Dinge, die wir uns denkend in den Kategorieen zum Bewußtseyn bringen. Anschauung ist die unmittelbare Erkenntniß, logisch die reflektirte Erkenntniß, die des Verstandes als des Vermögens des Wiederbewußtseyns. Aber auch des Theils unserer Erkenntniß, dessen wir uns unmittelbar nicht bewußt sind, der in einer instinctiven Anwendung unserer eigenthümlichen Erkenntnißweise oder vielmehr im Wahrheitsgefühl stattfindet, können wir uns in der Reflexion bewußt werden.

Darnach, sollte ich meinen, sind die Irrthümer v. H.'s in seiner Auseinandersetzung S. 94 u. 95 klar zu erkennen, so daß wir die einzelnen Behauptungen nur aus dem Unklaren und Unbewußten ins Richtige zu übersetzen nöthig haben.

„Jede vorgebliche Erkenntniß, welche den Dingen an sich instinctiv Formen beilegt, die sie nicht haben, ist eine trügerische Erkenntniß."

Ich sage: wir legen nicht den Dingen Raum und Zeit als Formen bei, sondern sie sind Formen, die der Sinnlichkeit unserer anschaulichen Erkenntniß nothwendig sind, Formen der Sinnlichkeit, wie Kant sich nicht ganz zutreffend ausdrückt. In diesen Formen erscheinen uns nothwendig die Dinge. Dadurch wird unsere Erkenntniß nicht trügerisch, sondern sie ist nur eine unvollkommene, weil sie der sinnlichen Anregung bedarf.

„Wir halten die Dinge an sich instinctiv für räumlich und können nicht anders."

Wir halten die Dinge nicht für räumlich, sondern es muß heißen: wir setzen die Gegenstände unserer äußeren Sinnesanschauung unmittelbar in den Raum, und können nicht anders.

„Diese Prellerei der Natur erreicht sofort ihr Ende, so wie man den Dingen an sich die Räumlichkeit zugesteht; dann behält der Instinct Recht, daß die Vorstellungsobjekte in räumlicher Hinsicht ähnliche Abbilder der Dinge an sich sind."

Daß unsere Anschauung eine sinnliche und darum unvollkommene ist, ist keine Prellerei, sondern eine natürliche Unvollkommenheit unserer Erkenntniß, und die Natur hat uns zu-

gleich das Vermögen verliehen, dieser Unvollkommenheit bewußt zu werden und einzusehen, worin sie besteht und worin sie ihren Grund hat. Wir erkennen nicht ähnliche Abbilder der Dinge an sich, sondern wir erkennen die Dinge selbst, doch nicht an sich, vielmehr nur so, wie sie uns in Raum und Zeit erscheinen.

„Hätte Kant mit der Unräumlichkeit der Dinge an sich Recht, so wäre der äußere Sinn auf keinen Fall eine Erkenntnißquelle.

So ungeschickt drückt Kant sich nicht aus, daß er die Unräumlichkeit der Dinge an sich lehrt, sondern er lehrt, der Raum ist eine Form, welche der Sinnlichkeit unserer Anschauung zukommt, und in der uns deßhalb die Dinge nothwendig erscheinen, sie ist aber nicht eine Form, welche den Dingen an sich, abgesehen von unserer Erkenntnißweise, zukommt. Der äußere Sinn ist allerdings insofern Erkenntnißquelle, als er unsere Sinnesanschauung erregt.

„Die Kant'sche Annahme macht also die objektive Erkenntniß entweder zum falschen Schein, oder sie hebt sie gänzlich auf, indem sie dieselbe in eine bloße Einsicht in die Natur der Subjektivität verwandelt."

Allerdings zeigt die Kritik Kant's die subjektive Unvollkommenheit unserer Erkenntniß, und lehrt, daß wir von den Dingen allein durch unsere Erkenntniß etwas wissen. Aber der transscendentale Idealismus hebt weder alle Erkenntniß auf, noch macht er sie zum falschen Schein, sondern er lehrt die empirische Realität, Objektivität und Wahrheit unserer sinnesanschaulichen Erkenntniß.

„Wahre Erkenntniß ist nur möglich, wenn — — die Räumlichkeit Form der Dinge an sich ist; sie ist Bedingung der Möglichkeit der Erkenntniß."

Unsere Sinnesanschauung ist Erkenntniß, aber allerdings eine unvollkommene. Sie hat empirische Wahrheit. Der Raum ist Bedingung unserer äußeren Erfahrung, und diese empirische Erkenntniß.

Herr v. H. sagt, es könne ihm freilich eingewendet werden, daß doch die Ich's an sich oder Seelen nicht räumlich seyn können. Er meint dawider, zunächst sey die Seele für sich, isolirt vom Ding an sich des Leibes gedacht, eine bloße Abstraktion, und der gemeine Menschenverstand fasse sein Ich an sich niemals leiblos. — Allerdings erscheint uns unser geistiges Wesen in Abhängigkeit von unserm Leibe und verbunden mit unserm körperlichen Organismus. Aber doch ist unsere innere Natur eine eigene und specifisch besondere, die wir aus unserer leiblichen Natur nicht ableiten und erklären können. Wir erkennen vielmehr unsern Geist als die Seele unsers Leibes, der todt ist ohne jenen, entseelt. Und wir haben die ideale Ueberzeugung, daß unsere geistige Persönlichkeit unser wahres Wesen sey. Doch das sind Herrn v. H. nur „theologische Vorurtheile."

„Das Wesen des Steins ist ebenso unräumlich wie das Wesen der Seele."

Der Stein ist ein Ding im Raum, und als solches ist sein Wesen im Raum ausgedehnte Materie. Was der Stein an sich ist, davon wissen wir gar nichts. Unser Seelenwesen erkennen wir nicht äußerlich im Raum, sondern in innerer Erfahrung. Es ist kein materielles wie das des Steins, sondern ein innerlich geistiges. Die Substanz des Geistes erkennen wir freilich empirisch nicht, sondern das geistige Ich erkennen wir nur als das Eine Subjekt aller innerlich wahrgenommenen Thätigkeiten. Aber wir glauben an die unverderbliche Persönlichkeit unsers Geistes. Doch, das ist ja „theologisches Vorurtheil."

Herr v. H. begegnet endlich noch einem anderen Einwand, der, wie er meint, ihm hier gemacht werden könnte. Wie nämlich die Sinnesempfindungen farbig, tönend, sauer und bitter nur in uns sind und nicht in den Dingen, und wir doch die Dinge darnach und demgemäß bezeichnen, während diesen doch nur die ursächliche Beschaffenheit zukommt, welche die Empfindung des Rothen, Süßen hervorruft: so könnte es auch mit der Räumlichkeit seyn, daß diese also nicht den Dingen an sich

zukomme, sondern nur von ihnen in uns erzeugt werde. Wenn wir uns nun dort über die unvermeidliche Illusion der instinctiven Anschauung des Objekts nicht beklagen, warum denn hier? — Er erwidert: darin sey doch ein Unterschied. Denn neben jener instinctiven Illusion, in der wir z. B. den Zinnober roth nennen, hätten wir auch eine bestimmte Vorstellung, durch welche ursprüngliche Beschaffenheit des Zinnobers in uns die Empfindung des Rothen hervorgerufen werde, nämlich durch eine solche moleculare Schichtung im Zinnober, daß nur Aetherwellen von so und so viel Wellenlänge reflectirt werden. „Hierin ganz allein besteht unsere Erkenntniß von den Dingen, nicht darin, daß wir wissen, daß es uns roth erscheint, ohne dabei etwas von den Ursachen dieser Wirkung zu ahnen." Aber unsere Erkenntniß ist nur unter der Voraussetzung Erkenntniß, daß Räumlichkeit und Zeitlichkeit Daseynsformen der Dinge an sich sind; ist diese Voraussetzung falsch, so ist die angebliche bestimmte Erkenntniß falsch. Denn die Hypothese der Räumlichkeit der Dinge an sich dient zur Erklärung der Möglichkeit einer Erkenntniß der Dinge.

Ich meine, so den Gedankengang der langen Auseinandersetzung auf S. 95—97 richtig angegeben zu haben. In dem Ganzen liegt der Fehler zu Grunde, daß ein wichtiger Unterschied in unsrer Erkenntniß, den erst Fries klar geschildert hat, übersehen ist. Nämlich wir müssen nothwendig unterscheiden diejenige Weltansicht, in der wir die Verhältnisse der Körper gegen einander betrachten, und diejenige, in der wir das Körperliche im Verhältniß zu unserm Geist anschauen. Wenn wir ein Ding roth oder süß nennen, so betrachten wir es im Verhältniß zu unserer Empfindnng, die Körper sind aber nicht gegen einander roth oder süß. Daß wir die Rose roth und den Zucker süß nennen, ist nicht, wie v. H. sagt, eine instinctive Illusion, sondern eine natürliche Beschaffenheit unserer sinnesanschaulichen Erkenntniß, in der wir das Ding im Verhältniß zu unserm Geist erkennen, und darum das in der Sinnesempfindung Gegebene dem Dinge als Beschaffenheit beilegen. Oder meint

Herr v. H., es sey richtiger, zu sagen. Die Empfindung sey roth oder süß? Doch wohl nicht; denn wir reden nicht von rother oder süßer Empfindung, sondern von Empfindung des Rothen oder Süßen. Von einer Illusion kann hier gar nicht die Rede seyn. Die Sache ist klar. Darnach ist auch seine Ansicht von unserer tieferen Erkenntniß des rothen Zinnobers nicht richtig. Denn jene physikalische Erklärung der verschiedenen Farben aus der verschiedenen Länge der Aetherwellen bleibt eben nur bei dem Körperlichen stehen und bei materiellen Verhältnissen der Bewegung, und erklärt für unsere Erkenntniß der Farben als Beschaffenheiten der Dinge nichts. Ebenso wenig jene molecurale Schichtung im Zinnober, mit welcher Hypothese wir eigentlich nur unsere Unwissenheit eingestehen; denn jene Molecule und ihre Schichtung sind kein Gegenstand unserer Wahrnehmung. Was physiologisch das Licht und seine Farbe ist, wie genau und mühsam und verdienstlich auch darüber die Forschungen sind, zur psychologischen Erklärung helfen sie uns doch nicht weiter. Ich meine also, die Sache steht einfach so: es ist nicht Illusion, daß wir das in der Empfindung Gegebene den Dingen als Beschaffenheiten beilegen, sondern das ist so unsere sinnesanschauliche Erkenntnißweise, und ebenso gehört das Andere dazu, daß wir das so Erkannte in Raum und Zeit setzen. So wie das Rothe und Süße aber nur Eigenschaften der Dinge sind im Verhältniß zu unserer Art, sie zu erkennen, also als Erscheinungen, ebenso liegt der Grund unserer Wahrnehmung der Dinge in Raum und Zeit in der Sinnlichkeit, der eigenthümlichen Beschränktheit unserer erkennenden Vernunft. So lehrt es Kant, und ich meine, sehr richtig. Ganz irrig ist es, wenn v. H. dagegen sagt, ganz allein in der Kenntniß jener Länge der Aetherwellen und jener molecularen Schichtung bestehe unsere Erkenntniß von dem Dinge, das wir rothen Zinnober nennen. Ist denn erst wissenschaftliche Einsicht überhaupt Erkenntniß? Alle Unzähligen, die von jenen Verhältnissen gar nichts wissen, erkennen unmittelbar den rothen Zinnober ebenso gut wie v. H. Es ist also auch falsch,

zu sagen, Räumlichkeit der Dinge an sich diene zur Erklärung der Möglichkeit einer Erkenntniß der Dinge überhaupt. Raum und Zeit sind vielmehr nur Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, unserer beschränkten empirischen Erkenntniß der Dinge, der Erscheinungen.

„So weit spricht Alles für die Räumlichkeit als reales principium individuationis, nichts gegen dieselbe" — schließt Herr v. H. Ich sage: Allerdings ist der Raum das principium individuationis, er ist Bedingung der Erkenntniß des außer uns Gegenwärtigen, aber er ist eben nur Bedingung für diese unsere Erkenntnißweise, nicht für das Daseyn der Dinge an sich. — Aber v. H. bemerkt, daß seiner Meinung freilich noch entgegenstehen — Kant's transscendentale Aesthetik und seine Antinomieen. Er will demnach auch diese aus dem Wege räumen. Mit den Antinomieen macht er kurzen Prozeß; er sagt, „diese haltlosen dialektischen Spiegelfechtereien verdienen endlich einmal mit der gebührenden Nichtachtung behandelt zu werden; ich habe das Nöthige über dieselben schon anderwärts gesagt (Ueber die dialektische Methode S. 20 — 21.)." Hier zeigt nun Herr v. H. sehr klar, daß seine „Kantischen Studien" ihm zur wahren Einsicht in Kant's Kritik durchaus nicht verholfen haben. Es ist allerdings sehr praktisch, da, wo sich ein offenbarer Widerstreit in unserer Erkenntniß zeigt, wie Kant das in der Antinomie der Vernunft nachweist und dafür die Lösung giebt eben durch den transscendentalen Idealismus, die Schwierigkeit dieses Gegenstandes dadurch aus dem Wege zu räumen, daß man die ganze Geschichte nicht beachtet, aber diese Lehre Kant's als „haltlose dialektische Spiegelfechtereien" zu bezeichnen, ist in der That nur einsichtslose Dreistigkeit. Ich halte im Gegentheil diese Lehre für ein ganz besonderes Zeugniß seines klaren Geistes, seiner tief eindringenden Selbstbeobachtung, und finde gerade in ihr den rechten Beweis für die Richtigkeit des transscendentalen Idealismus, während Kant selbst hier nur von einem indirekten Beweis spricht, und in seiner transscendentalen Aesthetik schon den directen gegeben zu

haben glaubt. Doch, Herr v. H. zeigt uns ja, wo er das Nöthige über diese Antinomieen gesagt habe. Aber ich finde dort außer Berufung auf das, was Hegel und Schopenhauer gesagt haben, doch nur einige ganz oberflächliche Bemerkungen; und die sollen das Nöthige seyn, um eine der tiefsinnigsten und wichtigsten Lehren Kant's über den Haufen zu werfen? Was Hegel und Schopenhauer betrifft, so haben sie beide weder die Kategorienlehre Kant's noch die von der Antinomie der Vernunft begriffen. Es ist nichts weiter als Unverstand, wenn Hegel sagt, die Kategorieen der Modalität gehören gar nicht unter die Kategorieen. Sie sind gerade so nothwendig wie die anderen; Kant nennt sie Postulate des empirischen Denkens. Denn bei jedem formell richtigen Urtheile kommt es noch auf seine Wahrheit an, d. h. auf sein Verhältniß zur unmittelbaren Erkenntniß, d. i. eben seine Modalität. Ebenso thöricht ist Schopenhauer's Kritik der Kategorieen; er sieht z. B. nicht ein, daß die Kategorie der Wechselwirkung, der Gemeinschaft der Theile in einem Ganzen, der Begriff ist, der durch das divisive Urtheil ausgedrückt wird. Beide, Hegel wie Schopenhauer, verstehen das Princip nicht, aus dem Kant seine Kategorieen aufgestellt hat. Und ebenso wenig versteht Herr v. H. davon. Was aber wohl der derbe Schopenhauer gesagt haben würde, hätte er es erlebt, sich von v. H. an Hegel's Seite gestellt zu sehen zum Streite wider Kant! Doch, es ist meine Aufgabe hier nicht, genauer einzugehen auf Hegel's oder Schopenhauer's irrige Ansichten von den Lehren Kant's. Wie wäre aber auch Hegel, so baar aller gesunden Logik, im Stande, Kant zu folgen? Wie wäre Schopenhauer fähig, Kant recht zu verstehen, da er von Anfang an sich den Weg dazu versperrt durch seine sinnlose Verdrehung der Thätigkeiten des Verstandes und der Vernunft!? Ich habe es hier nur mit v. H. zu thun, und mit seiner Meinung über die Antinomieen. Zuerst führt er einen Satz Hegel's an und stimmt ihm zu. Es ist aber reiner Unverstand, wenn Hegel die Beweise Kant's Scheinbeweise nennt, „da dasjenige, was bewiesen werden soll, immer schon in den Voraussetzungen

enthalten sey, von denen ausgegangen wird." Denn wie verfährt Kant? Er stellt in den Thesen und Antithesen zwei sich offenbar widersprechende Behauptungen unserer Vernunft auf, und zeigt nun in seinen Beweisen, daß sowohl die einen wie die anderen logisch vollkommen richtig sind. Natürlich stellt er zuerst die Sätze auf, deren logische Richtigkeit er beweisen will, und er setzt logisch richtig voraus, indem er apagogisch verfährt, daß die Behauptung richtig sey, deren angenommenes Gegentheil zu einem Widerspruch führe. Ferner durfte, konnte und mußte er voraussetzen die Kenntniß der transscend. Aesthetik, also seiner Lehre von Raum und Zeit. Seine Beweise sind logisch richtig, und keine Scheinbeweise. Ferner gibt v. H. dem Schopenhauer darin Recht, daß die 3. und 4. Antinomie tautologisch seyen. Das ist aber nicht wahr. Denn in der dritten steht sich gegenüber: Naturnothwendigkeit und freie Ursache, in der vierten: Zufälligkeit und Nothwendigkeit des Daseyns. Die 2. Antinomie nennt v. H. „ganz einfältig." Es ist aber wirklich sehr einfältig, wenn man sie so bestreitet, wie von ihm geschieht. Denn er versteht die Stetigkeit, die unendliche Theilbarkeit des Raums nicht. Nach dieser Natur des Raums, deren sich Jeder unmittelbar in seiner reinen Anschauung bewußt ist, sagt Kant ganz richtig, muß auch die den Raum erfüllende Materie unendlich theilbar gedacht werden; also im Raum ist das Einfache nicht möglich. Daß nun die Materie im Raume gegenwärtig ist, den Raum erfüllt, kann doch kein Vernünftiger läugnen. „Ob aber die Materie einfach oder zusammengesetzt ist, kann nimmermehr a priori, sondern nur durch Induction entschieden werden," sagt v. H. S. 21. Ein Beweis, daß er Sinnesanschauung und reine Anschauung nicht zu unterscheiden versteht. Die Materie ist das den Raum Erfüllende, also jeder Theil des Raums, in dem die Materie gegenwärtig ist, ist von ihr erfüllt. Nun aber ist jeder Raum unendlich theilbar, also ist auch die Materie in ihm unendlich theilbar, und wir kommen so zu keinem Nichttheilbaren, keinem Einfachen. So lehrt die reine Anschauung des Raums, also

durch Erkenntniß a priori und nicht durch empirische Induction. — So bleibt Herrn v. H. denn nur noch die erste Antinomie und das in der 3. und 4. angeblich Tautologische wegzuräumen übrig. Er sagt: „Was von den Antinomieen übrig bleibt, ist also die Frage, ob die Welt in Raum, Zeit und Causalität endlich oder unendlich sey.“ Das ist aber eine unklare und verwirrte Vorstellung. In der ersten Antinomie bildet nicht das endlich und unendlich den Gegensatz, sondern das Vollendete und Unvollendbare. Verstehen wir nämlich unter Welt das All der Dinge: so ist es das vollendete Ganze. Aber die Welt in Raum und Zeit kann uns als ein solches Vollendetes nicht erscheinen: denn diese beiden Formen sind unvollendbar. Ueber jede in Raum und Zeit angenommene Grenze führt der unendliche Raum und die unendliche Zeit noch hinaus. In der 3. Antinomie steht sich gegenüber die rückwärts in der Zeit ins Unendliche bedingte Ursache und die freie Ursache, die nicht wieder bedingt ist. Herr v. H. schildert nun die Sache so, daß der Vertheidiger der Thesis der Welt transscendente Realität zuschreibe, der der Antithesis sie aber läugne. Der Letztere könne sich seine — doch bloß subjektive — Welt nach Belieben endlich oder unendlich denken. Er meint darum, es existire in der That gar keine Antinomie, sondern nur der Schein von Antinomieen durch die Verwirrung beider Standpunkte. — Das aber ist ein völliges Mißverständniß der Sache. v. H. übersieht ganz, daß die Antinomieen nicht entstehen durch das Gegenüberstehen zweier, die eine Sache von verschiedenem Standpunkte betrachten, sondern daß sie sich gegenüberstehende Behauptungen der Einen und derselben menschlichen Vernunft sind, Behauptungen, die für dasselbe logische Bewußtseyn des Menschen gleichen Werth haben. Die Vernunft aber verwirrt hier nicht zwei Standpunkte, sondern sie zeigt vielmehr, daß ihr diese beiden Standpunkte, diese beiden Weltansichten in gleicher Weise gehören: nämlich die Welt in den unvollendbaren Formen des Raums und der Zeit und die Welt als das vollendete All der Dinge, die Welt

unter unendlich bedingten Ursachen und unter der Abhängigkeit von nothwendigen Gesetzen, und die Welt unter der Herrschaft freier Ursachen und als abhängig von einem nothwendigen Wesen. Diese Gegensätze sind jeder menschlichen Vernunft eigenthümlich, es ist die empirische und die ideale Weltansicht. Sie sind nicht dadurch fortzuschaffen und zu lösen, daß man vor der einen oder der anderen Seite die Augen verschließt, das Eine oder das Andere wegwirft, sondern daß man sich klar zum Bewußtseyn bringt, wie diese Gegensätze in der Einen menschlichen Vernunft neben und mit einander bestehen können. Und eben dafür, lehrt Kant, bietet uns der transscendentale Idealismus die rechte Lösung: die Welt in Raum und Zeit hat nur empirische Realität, sie ist die Welt der Erscheinungen, und in ihr erscheinen uns die Dinge nicht so, wie sie an sich sind. Dies meint nun Kant schon in seiner transscendentalen Aesthetik bewiesen zu haben, und er nennt die Brauchbarkeit seiner Lehre zur Lösung der Antinomieen nur den indirekten Beweis für die Richtigkeit derselben. Also die Antinomieen bestehen, sie müssen bestehen, denn sie gehören zur Natur unserer Vernunft, die sich auch klar darüber bewußt werden kann, was der Grund dieser Gegensätze in ihren Ansichten sey. — So ist denn auch Alles, was v. H. anführt als das, was die Antinomieen in Kant's eigenen Augen waren, ein gründliches Mißverständniß. Allerdings ist hier ein Fehler Kant's. Er lehrt, die speculative Vernunft komme nur durch Trugschlüsse zur Wirklichkeit ihrer Ideen, indem er behauptet, daß wir keine andere Erkenntniß haben als die der Erfahrung. Er hat zwar Recht, beweisen können wir die Existenz der Ideen nicht, das könnte nur durch Trugschlüsse geschehen, — aber wir können nachweisen, daß die Ideen unserer Vernunft ebenso gut gehören wie ihre Erfahrungserkenntniß. Bekanntlich begründet Kant später die Ideen durch seine moralischen Beweise. Aber dies ist sein Irrthum. Fries hat gezeigt, daß die speculative Vernunft nicht durch Trugschlüsse zu den Ideen komme, sondern durch Verneinung der Schranken unserer empirischen

Erkenntniß, also daß wir uns der Ideen durch doppelte Negation bewußt werden. Das ist die wahre Berichtigung Kant's. Was aber Herr v. H. wider seine Behandlung der Ideen vorbringt, ist falsch. Er sagt:

„Weit entfernt, daß die Vernunft an den Widerspruch herantrete, mit dem der Verstand nicht fertig werden kann, und die speculative Vereinigung desselben vollzieht, geht vielmehr die ganze Lösung der Verlegenheit vom Verstande aus, wird rein nach den Regeln der formalen Verstandeslogik vollzogen, und endet nicht damit, die Einheit der Widersprechenden als vollzogen zu setzen, sondern damit, den Widerspruch als einen bloß scheinbaren, aus Unvollständigkeit des Wissens hervorgegangenen und durch Vollständigkeit der Erkenntniß aufgehobenen darzustellen."

Das klingt sehr nach Hegel; weßhalb Herr v. H. auch bemerkt: „Hierin ist nichts von den dialektischen Principien Hegel's zu finden". Darin hat er vollkommen Recht. Der große Hexenmeister der Widersprüche kam ja erst nach dem klaren Denker Kant, und Jener ist, was gesundes Denken und gesunde Logik betrifft, der gerade Gegensatz zu diesem. Hegel bringt die ganze Geschichte in Ordnung durch den Purzelbaum der dialektischen Gedankenbewegung. Kant prüft den Ursprung der verschiedenen Behauptungen der Einen Vernunft, die sich doch, als unser oberstes Erkenntnißvermögen, nicht selber widersprechen kann. Denn wer sollte über sie richten? Der Verstand wird allerdings mit den Widersprüchen fertig: der klare Verstand Kant's hat ja gezeigt, daß die entgegenstehenden Behauptungen beide in unserer Vernunft ihr Recht haben. Und so einzig und allein läßt sich jener Widerspruch lösen. Denn die Vernunft kann nicht hinausgehen und sich die Welt zurechtlegen, so daß der Widerspruch aufhört. Der Widerspruch liegt ja gar nicht in der Welt selbst, sondern in unserer Ansicht von ihr. Also der reflectirende Verstand und seine Logik, die Verstandeslogik — eine objektive, Seyns- oder Dingslogik ist Hegel'scher Unsinn — kann allein Verständigung schaffen. Nicht die Einheit des sich Widersprechenden hat er zu vollziehen oder „als vollzogen zu setzen", denn Widersprüche bleiben Widersprüche, das ist seine unumstößliche Logik, sondern er hat uns klar zu machen, was der Grund dieser Widersprüche sey. Der Widerspruch erscheint nicht als ein bloß scheinbarer, sondern als ein in unsrer Vernunft begründeter; nicht aus der Unvollständigkeit unsers Wissens geht er hervor, sondern er ist begründet in den Schranken unserer empirischen Erkenntniß, nicht darin, daß unser Wissen nicht weit genug geht, sondern in der ganzen Art und Weise

dieses Wissens; endlich können wir den Widerspruch nicht dadurch lösen, daß wir uns eine andere Erkenntnißart machen, zwei Welten neben einander stellen, eine empirisch und eine anders erkannte, sondern wir haben immer nur die eine Welt vor uns; wohl aber können wir uns bewußt werden der Beschränktheit unserer eigenen Erkenntniß, wir können denkend die Schranken negiren, und uns so eine Vorstellung verschaffen von dem Vollendeten, nicht ein zweites Wissen, sondern den Glauben an die höhere, ewige Wahrheit.

Während nun Kant meint, daß die speculative Vernunft nur durch Trugschlüsse zur Existenz der Ideen gelange, und er darin irrt, läßt er sie doch nicht fallen, sondern er behauptet, daß von Anfang an, seit philosophisch gedacht wurde, gerade sie die höchsten Zielpunkte des Denkens gewesen seyen, und er begründet sie durch seine moralischen Beweise, als Postulate der praktischen Vernunft. Ich habe früher angegeben, daß auch dies ein Irrthum Kant's sey. Die Ideen können nicht bewiesen werden und bedürfen keines Beweises; aber wir können nachweisen, daß sie unmittelbare Ueberzeugungen unserer Vernunft sind, und uns in klarem Bewußtseyn ihres Besitzes versichern. Aber die modernen Herren Philosophen wollen von der Vernunft überhaupt nichts wissen, auch v. H. nicht. Wenn Kant mit seinem kritischen Scharfsinn die mannichfaltigen Thätigkeiten unsers Geistes genau unterscheidet, und selbstverständlich eine jede besondere Thätigkeit auch einem besonderen Vermögen dazu zuschreibt, und dieses, um Verwechselungen zu verhüten, auch besonders bezeichnet: so sieht v. H. das nur als eine eigenthümliche Marotte Kant's an, und sagt, Dutzende von Vermögen seyen bald dem gerechten Schicksal anheimgefallen, nur sein Vermögen der Vernunft habe noch viel Unheil anrichten sollen. Aber die dreiste Anmaßung, die aus solchen Worten spricht, verdient eine ernste Zurechtweisung. Der alte Kant hat ebenso gut wie diese modernen Philosophen gewußt, daß Ein Geist, Ein Gemüth und Eine Vernunft unser inneres Wesen sey, aber ist uns darum zu thun, diese Eine Vernunft in ihren mannichfaltigen Thätigkeiten zu erkennen, so muß man diese genau von einander unterscheiden, und die besonderen Vermögen auch besonders bezeichnen. So kommt zur rechten Selbsterkenntniß viel darauf an, daß man die Thätigkeiten der Vernunft und des Verstandes wohl zu unterscheiden verstehe. Wir erkennen den Menschen als eine vernünftige Persönlichkeit; Vernunft ist die Grundform seines geistigen Wesens. Diese Vernunft ist aber nicht bloß ein erkennendes, sondern auch ein handelndes Vermögen. Nun sagt Kant, daß die Vernunft in ihrem

Handeln und ihren nothwendigen Gesetzen für dasselbe ihre Ueberzeugung von der Wahrheit der Ideen kund gebe, und so kommt er zu seinen moralischen Beweisen für dieselben. Eine klare Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand fehlt zwar bei ihm, weil er, wie ich wiederholt angemerkt habe, die unmittelbare Erkenntniß nicht von der mittelbaren in Begriffen genau unterscheidet. Fries hat hier das rechte Licht der Selbsterkenntniß gebracht. Die Vernunft ist nach ihm das unmittelbare Erkenntnißvermögen, das aber der sinnlichen Anregung bedarf; der Verstand ist für die Erkenntniß das Vermögen der Reflexion, des Denkens, des Wiederbewußtseyns. Er ist recht eigentlich das herrschende Vermögen, indem er uns unsere Erkenntniß zum Bewußtseyn bringt, und ebenso das Vermögen der Selbstbeherrschung in unserer Willensthätigkeit.

Aber diese Unterscheidungen kennt Herr v. H. nicht. Er kennt nur Bewußtes und Unbewußtes, ein Diesseits und ein Jenseits des Bewußtseyns. Und vor Allem mag er diese praktische Vernunft Kant's nicht, und er meint, Kant habe nur, von theologischen und christlichen Vorurtheilen verleitet, die Ideen, „die vom Verstande ausgekehrten Götzen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, zur Hinterthür wieder eingeschmuggelt, mit frommem Gemüthe feierlich restituirt." Das ist nicht nur ein grober Mißverstand der Lehren Kant's, sondern auch eine unziemliche und niedrige Auffassung und Bezeichnung. Allerdings; so klar wie Kant sich bewußt war, daß die theoretische Vernunft nicht im Stande sey, die Existenz der Ideen zu beweisen, eben so klar erkannte er, daß sie doch das Eigenthum unserer Vernunft seyen, und daß sich dies kund gebe durch den kategorischen Imperativ ihrer autonomen Sittengesetzgebung. Kant nimmt nicht zwei Vernunfte im Menschen an, sondern es ist die Eine Vernunft, die in ihrem Erkennen nicht über das Gebiet der Erfahrung hinauszugehen vermag, aber in ihrer praktischen Thätigkeit sich doch selbst von den Ideen leiten läßt und ihre Handlungen nach ihnen beurtheilt.

Darnach hat mir denn auch das Uebrige, was v. H. dort wider Kant anführt, keine Bedeutung. Wenn Schopenhauer in seiner Kritik davon redet, daß bei Kant der Unterschied von Vernunft und Verstand nicht klar sey: so habe ich im Vorigen angegeben, inwiefern Kant's Ansicht mangelhaft sey. Aber Schopenhauer selbst hat die Sache völlig verwirrt, indem er sie auf den Kopf stellt; nach ihm ist umgekehrt der Verstand Anschauungsvermögen, die Vernunft das der Begriffe; und durchaus mit Unrecht behauptet er, daß diese Auffassung die gewöhnliche und allgemeine sey. Hegel, wenn er sagt, daß Kant's Vernunft nichts Positives giebt, hat insofern Recht, als

die theoretische Vernunft nicht im Stande ist, eine zweite empirisch positive Erkenntniß zu schaffen, aber doch sind nach Kant die Ideen unzweifelhaftes Eigenthum unserer Vernunft. Auch die Sätze, die v. H. aus Kant's Kritik selbst anführt, gehen nur darauf, daß wir keine andere empirische Erkenntniß der Welt haben als die Erfahrung, aber das raubt den Ideen nicht ihre Bedeutung, ihren Werth und ihre Wahrheit. In der That gehören die Ideen der unmittelbaren Erkenntniß unserer Vernunft ebenso gut wie die empirische Sinnesanschauung. Aber sie sind und bleiben Ideen.

Ich habe mich absichtlich weiter auf die Kritik der Ansichten v. H.'s eingelassen, die er in der von ihm angeführten Stelle seiner Schrift: „Ueber die dialektische Methode" ausspricht, als es hier eigentlich für mein besonderes Thema nöthig gewesen wäre, um zu zeigen, weß Geistes Kind die Philosophie ist, die als die neueste Weisheit in unseren Tagen weit und breit gepriesen wird. Wir kamen darauf zu sprechen durch v. H.'s Aeußerungen über die Antinomie der Vernunft. Während er in dieser Lehre Kant's nur „haltlose dialektische Spiegelfechterei" erblickt und „Nichtachtung" derselben verlangt, erkenne ich gerade in ihr den wahren Beweis der Richtigkeit derjenigen Weltansicht, welche wir den transscendentalen Idealismus nennen.

Nach der kurzen, verächtlichen Abfertigung der Antinomieen bleibt Herrn v. H. noch übrig, Kant's transscendentale Aesthetik ebenfalls wegzuräumen, und er gesteht selbst, über sie „werden wir nicht so leichten Kaufs hinwegkommen", denn er bedenkt, daß Schopenhauer sie als ein überaus verdienstvolles Werk Kant's anerkannt hat. Die ausführliche Kritik derselben liefert er uns erst im folgenden Abschnitte. Aber er schickt hier einige allgemeine Bemerkungen voraus, die darum sehr wichtig sind, weil wir in ihnen deutlich sehen, welcher Irrthum Herrn v. H. unfähig macht, diese Lehre Kant's zu verstehen. Er behauptet, er habe niemals das Geringste von der Ueberzeugungskraft der Beweise Kant's in jener Lehre verspürt, „er habe vielmehr erst dann Nachsicht gegen diesen Theil der Kant-Schopenhauer'schen Philosophie üben gelernt, als er auf ganz anderartigem Wege zu jener Wahrheit gelangt war, welcher diese Beweise dienen sollen." Nun, wir verstehen wohl: dieser ganz andere Weg ist „die Philosophie des Unbewußten", aber die geübte Nachsicht klingt doch gar anmaßend und gleichfalls etwas verächtlich. „Diese Wahrheit — sagt v. H. — besteht in der schon erwähnten Apriorität der räumlichen Anschauungsform als unbewußter synthetischer Function, durch welche die Empfindung zur Anschauung formirt wird." Hier tritt uns derselbe Fehler wie bei den Kategorieen entgegen. Wie Herr v. H. die

Kategorieen als „unbewußte logische Functionen" bezeichnete: so hier die räumliche Anschauungsform als „unbewußte synthetische Function". Und ich muß darum auch hier wiederholen, daß zu diesem Irrthum allerdings Kant verleitet hat durch jenen Mangel seiner Kritik, daß er die unmittelbare Erkenntniß nicht bemerkt, welche der Gegenstand des reflectirenden Verstandes ist. Auch hier hat Fries in seiner Kritik die Sache berichtigt und vervollständigt. Freilich ist das rechte Verständniß nicht ohne Schwierigkeit zu gewinnen. Fries' Schüler, Apelt hat darüber sehr klar sich ausgesprochen sowohl in seiner „Metaphysik", wie in den „Epochen der Geschichte der Menschheit", Bd. 2 im Anhang. Aber Herr v. H. versteht Kant's Erkenntniß a priori doch nicht recht. Erkenntniß a posteriori ist Kant das, was uns in der Erfahrung zur Erkenntniß gegeben wird, Erkenntniß a priori das, was wir zur Vollständigkeit der Erkenntniß hinzuthun. Dabei bleibt er stehen, und seine Kritik hat eben die Aufgabe, die Erkenntnisse a priori zu entdecken und vollständig darzustellen. Aber was ist denn eigentlich diese Erkenntniß a priori? Sie ist nichts anderes als die eigenthümliche Form unserer unmittelbaren Erkenntniß. Dahin gehört auch die reine Anschauung von Raum und Zeit. Kant nennt sie eben „reine", im Gegensatz zur Sinnesanschauung; sie sind Formen, welche uns nicht durch die Erfahrung gegeben werden, also nicht Erkenntniß a posteriori, sondern, wie Kant sagt, Formen unserer Sinnlichkeit, die wir zu dem Gegebenen hinzuthun, also Erkenntniß a priori. Nun steht die Sache so, was eben bei Kant nicht klar ist. In unmittelbarer Erkenntniß ordnen wir das der Wahrnehmung Gegebene in Raum und Zeit. Diese Synthesis ist eine figürliche, darum nennen wir das Vermögen dazu: die productive Einbildungskraft. Dieser unmittelbaren Thätigkeit unsers Erkenntnißvermögens werden wir uns, wie gesagt, vollständig nicht ohne Schwierigkeit mittelbar bewußt. Das ist aber gerade der Hauptfehler in v. H.'s Auffassung, daß er diesen Unterschied des Unmittelbaren und Mittelbaren unserer Erkenntniß nicht kennt. Er unterscheidet nur das Diesseits und das Jenseits des Bewußtseyns Liegende, das Letztere ist ihm natürlich das Unbewußte. Das aber ist falsch. Denn die Selbstthätigkeit unsers Erkenntnißvermögens findet beim Erkennen zwar unmittelbar statt ohne vollständiges Bewußtseyn der Form derselben, aber mittelbar, reflectirend können wir uns derselben doch vollständig bewußt werden. So muß des Herrn v. H. Bezeichnung „unbewußte synthetische Function" berichtigt werden. Sie ist eine unmittelbare Synthesis unserer Einbildungskraft, deren wir uns vollständig erst mittelbar d. h.

in der Reflexion bewußt werden. Ihm muß daher, wie er selber sagt, unklar bleiben, was eigentlich mit der Apriorität des Raumes bewiesen werden soll, und Kant's Beweise sind ihm keine. Denn diesseits des Bewußtseyns sind ihm Gestalten, Ausdehnung, Räumlichkeit und Raum nur „Abstractionen aus der Erfahrung (gerade wie die Kategorieen)". Ebenso falsch, sage ich, wie bei den Kategorieen. Wie er dort verwechselte die Begriffe, in denen wir uns die ursprüngliche Form unserer Erkenntnißthätigkeit wieder zum Bewußtseyn bringen, und eben diese unmittelbare Form selber: so erkennt er hier nicht, daß unserer Sinnesanschauung der Gestalten und der im Raum ausgedehnten Materie eben die reine Anschauung des Raumes zu Grunde liegt. Um die Dinge als im Raum Gegenwärtiges zu erkennen, muß die Vorstellung dieses Ganzen des Raumes nothwendig mir a priori eigen seyn. Und das ist es, was Kant klar beweist, daß der Raum und die Zeit reine Anschauungen sind, und nicht Abstractionen aus dem uns in der Erfahrung Gegebenen. — Im folgenden schwebt Herrn v. H. allerdings ein wirklicher Fehler Kant's vor, aber er erkennt ihn nicht. Es ist der von mir schon angedeutete, daß Kant das a priori unserer Vorstellung von Raum und Zeit als den einzigen direkten Beweis dafür ansieht, daß die Welt in Raum und Zeit nur die Erscheinungswelt sey. Das ist nicht richtig; in der Antinomie liegt vielmehr dieser Beweis, in der Unvollendbarkeit jener Formen liegt er. Erkennen wir mit Kant die Anschauung von Raum und Zeit als reine Anschauung a priori, so muß sich uns allerdings die Frage aufdrängen: sind das denn aber auch die Formen, in denen die Dinge selbst existiren? Kant hat auch insoweit Recht, wie ich meine und darin von Fries abweiche, daß, wenn Raum und Zeit nur Formen der Sinnlichkeit unserer Erkenntniß sind, also der in dieser Weise nur unvollkommenen und beschränkten Erkenntniß: so muß die Vermuthung nahe liegen, daß sie den Dingen an sich nicht eigen seyen. Aber allerdings, Beweis dafür ist das noch nicht. Dieser liegt vielmehr darin, daß jene Formen im Widerspruch stehen mit dem unmittelbaren Grundsatz unserer Vernunft, wie Fries ihn nennt, dem Grundsatz der Vollendung. Darnach sind die Behauptungen v. H.'s zu berichtigen: er versteht Kant nicht, und da, wo er wirklich auf einen Fehler Kant's stößt, versteht er, da er ihn nicht durchschaut, es auch nicht, ihn zu berichtigen. Er sagt: „Andererseits glaubt Kant, daß alle indirekten Argumente gegen die transscendente Geltung des Raums der subjektiven Apriorität zu Gute kommen." Dies soll wohl auf die Antinomieen gehen, denn Kant sieht ja darin, daß der transscendentale Idealismus allein im Stande sey, jene

zu lösen, einen indirekten Beweis für die Richtigkeit dieser seiner Lehre. Ich habe schon gesagt, daß die Antinomie vielmehr gerade der direkte Beweis für dieselbe sey, und daß Kant in diesem Punkte irrt. Sonst aber hat er doch darin vollkommen Recht, daß, wenn wir Argumente dafür haben, daß die Formen von Raum und Zeit nicht den Dingen an sich gehören können, sie eben deßhalb nur unsrer beschränkten Erkenntniß eigenthümlich seyen. Denn jeder Mensch erkennt empirisch die Welt in Raum und Zeit; woher sollten denn also diese Formen sonst kommen? Weiter bemerkt v. H.: „sicherlich kann diese oder jene Beschaffenheit unserer Anschauung kein Grund für uns seyn, dem Ding an sich, das uns a priori unbekannt ist, eine bestimmte Beschaffenheit (sey es nun Räumlichkeit oder Ursachlichkeit) a priori abzusprechen, wie Kant thut." Dies ist wieder eine verkehrte Anwendung und Mißdeutung eines Wortes von Kant, wie sie früher schon einmal vorkam. Allerdings können wir nicht demonstrativer Weise so, daß wir das empirisch erkannte Ding und das Ding an sich gegenüberstellen, zeigen, daß jene Formen nicht an diesem zu finden sind, sondern wir müssen ganz bei der Betrachtung und Kritik unserer Erkenntnißweise stehen bleiben, und da können wir ganz klar und sicher nachweisen, daß jene Formen zwar unserer empirischen Auffassung der Dinge nothwendig seyen, aber der Existenz der Dinge an sich, d. h. abgesehen von unserer eigenthümlichen Erkenntnißweise, nicht gehören können.

Wir kommen nun zu v. H.'s Kritik der transscendentalen Aesthetik Kant's in ihren einzelnen Beweisgründen.

VIII. Kritik der transscendentalen Aesthetik.

Schon zweimal habe ich Veranlassung gehabt, Kant's Lehre von Raum und Zeit zu vertheidigen, nämlich gegen Trendelenburg und gegen v. Kirchmann (Kant's Lehre von Raum und Zeit; Kuno Fischer und Adolf Trendelenburg, 1870. — Erklärung und Vertheidigung von Kant's Kritik der reinen Vernunft wider die „sogenannten" Erläuterungen des Herrn J. H. v. Kirchmann, 1871). Ich denke, sie hier zum dritten Male gegen die irrigen Ansichten des Herrn v. Hartmann zu rechtfertigen.

v. H. stellt in 5 Sätzen die wesentlichen Punkte jener Lehre Kant's auf, und bestreitet die Wahrheit derselben im Voraus dadurch, daß, wie er sagt, die Prämissen Kant's falsch seyen, und ebenso falsch seine Ansicht von der Geometrie. Dann folgt die ausführliche Kritik jener Sätze. Ich will ihm darin Punkt für Punkt nachgehen.

ad 1. Kant's Behauptung lautet: „Der Raum ist kein

empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden." — Kant giebt als Grund dafür an: weil, um überhaupt Etwas als außer mir und neben einander vorzustellen, dazu die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen muß. Also kann sie nicht aus Erfahrung erborgt seyn, sondern umgekehrt, sie macht die äußere Erfahrung erst möglich. v. H. nennt diesen Begründungssatz „eine ganz unbewiesene Behauptung," und zum Anderen habe er gar nichts mit der Behauptung zu thun, die er begründen soll. Ein deutlicher Beweis, daß er Kant's Behauptung nicht im Geringsten versteht! Kant behauptet, die Vorstellung des Raums werde uns nicht in der Erfahrung gegeben, sondern sie muß vorausgesetzt werden, damit überhaupt äußere Erfahrung möglich sey, denn unter dieser verstehen wir ja die Vorstellung äußerlich im Raum gegenwärtiger Dinge. Um Etwas im Raum vorzustellen, muß die Vorstellung des Raumes vorhergehen. Das sollte doch eigentlich jedem gesunden Verstande klar seyn. Herr v. H. versteht es aber nicht, und verwirrt sich wieder durch das „Bewußtseyn". Kant spricht von der Vorstellung des Raums, v. H. versteht es vom Raum selbst, und sagt nun: er ist doch vor der fertigen Erfahrung keinenfalls im Bewußtseyn vorhanden; er bleibt demselben nur übrig als Abstraktion von den gegebenen Erfahrungen. v. H. bemerkt also nicht, daß wir in unmittelbarer Erkenntniß, in Folge der sinnlichen Anregung, den Gegenstand äußerlich im Raum anschauen. Daß wir es so machen, ist nicht etwas uns von außen Gegebenes, sondern gehört zur eigenthümlichen Form unserer äußeren Sinnesanschauung. Dieser ist die Vorstellung des Raumes nothwendig, um Etwas im Raum zu erkennen. Daß nun diese Vorstellung eine Vorstellung a priori sey, das bringe ich mir allerdings zum Bewußtseyn dadurch, daß ich über die Art und Weise meiner Sinnesanschauung reflectire, und so durch Abstraktion von dem in derselben Gegebenen mir dessen bewußt werde, was ich aus eigenem Vermögen hinzuthue. So werde ich mir des Raums als einer Vorstellung a priori bewußt. v. H. vermischt unklar Raum und Räumlichkeit. Jener ist eine Form, diese der Begriff der formalen Beschaffenheit eines in dieser Form Befindlichen. „Es ist also klar, sagt er, daß wir das Formale der Räumlichkeit uns isolirt nicht anders als durch einen Abstractionsproceß vermitteln können." Aha, vermitteln! d. i. genauer ausgedrückt: mittelbar zum Bewußtseyn bringen können. Aber das Anschauen im Raum neben einander befindlicher Dinge ist unmittelbare Erkenntniß. v. H. will dem Kant die Bezeichnung „reine Anschauung" als eine beliebige Verbaldefinition freigeben. Aber diese Bezeichnung ist

mehr als das; doch davon ist erst im 3ten Satz die Rede. v. H. sagt: Kant habe nirgends den Versuch gemacht, die reine Anschauung anders zu erklären und begreiflich zu machen als durch den Abstractionsproceß; er widerspreche also seinem eigenen besseren Wissen, wenn er läugne, daß die Räumlichkeit uns gar nicht anders als durch Abstraction aus der Erfahrung gegeben seyn könne. Allerdings, wie ich wiederholt bemerkt habe, Kant schildert unsere Erkenntniß so, wie wir uns der verschiedenen Bestandtheile derselben wiederbewußt werden, ohne zu bemerken, daß diese also unmittelbar schon zu einem Ganzen verbunden seyen. Aber, was v. H. wider Kant vorbringt, ist doch falsch. Kant kritisirt unsere Erfahrungserkenntniß, und findet, daß der Raum eine Vorstellung sey, die wir a priori haben, weil ohne sie die Erkenntniß des Gegebenen nicht möglich sey. Diese Erkenntniß besteht nicht nur aus dem Gegebenen, sondern zugleich aus der eigenthümlichen Form der erkennenden Auffassung. Betrachte ich nun diese in der Reflexion für sich: so wird sie doch dadurch nicht etwas in der Erfahrung von außen Gegebenes, sondern das Ganze meiner Erfahrung erkenne ich in mir, und an ihr die Raumvorstellung als eine meiner Erkenntnißweise eigenthümliche Form. v. H. meint, ob die Räumlichkeit der Anschauung durch den Stoff der Empfindung als solche empirisch gegeben, oder im Gegensatz zu derselben subjektive Zuthat sey, darüber kann keine rein psychologische Speculation Aufklärung bringen, sondern nur eine psychophysische Betrachtung. Ich weiß nicht, was v. H. unter dieser letzteren versteht; er gibt diese Aufklärung hier nicht. Ueberhaupt halte ich dies moderne Wort für ein unglückliches. Denn es versteckt sich so leicht darunter ein Irrthum. Soll eine solche Betrachtung diejenige seyn, die die Natur des Geistes zum Gegenstand hat, so drückt das Wort „psychologisch" dasselbe aus; aber soll damit gesagt seyn, eine Betrachtung, die die psychischen Zustände aus äußerer Natur physiologisch erklärt: so ist das ein Irrthum, denn eine solche Ableitung und Erklärung ist unmöglich. Kant und Fries gingen für diese Untersuchung den allein richtigen Weg. Durch kritische Prüfung unserer Erkenntniß hat Kant gefunden, von welcher Art die Vorstellung des Raums sey, und Fries in seiner psychisch-anthropologischen Kritik hat nachgewiesen, weßhalb diese Vorstellung für unsere Erkenntniß nothwendig sey. Ich halte also den obigen Satz Kant's für völlig richtig.

ad 2. Kant lehrt: Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. — Es ist dieser Satz im Grunde eine natürliche Folge aus dem vorigen. Denn ist die

Vorstellung des Raumes mir nicht durch die Erfahrung gegeben: so habe ich sie nicht a posteriori, sondern a priori. Die Erkenntniß a priori aber gilt mit Nothwendigkeit. — v. H. bemerkt: Gesetzt, es wäre so, wie Kant sagt, daß man sich wohl die Gegenstände aus dem Raum wegdenken könne, nicht aber den Raum selbst, und daß wir ihn als die Möglichkeit der Erscheinungen ansehen: „so würde daraus nur folgern, daß wir nicht im Stande sind, eine andere Möglichkeit des Verhältnisses zwischen Objekten und Raum uns vorzustellen, keineswegs aber, daß es auch das Wahre sey, so wie wir die Sache ansehen." Nun, dazu würde wohl Kant sagen können: das ist meine eigene Meinung, nur etwas unklar ausgesprochen. Denn unter den „wir" wird doch v. H. „alle Menschen" verstehen, und Kant redet ja von keiner anderen Erkenntnißweise als der menschlichen, von keiner anderen Raumvorstellung, als von der, die der Mensch a priori hat. Darum handelt es sich ja hier ganz allein, uns klar zu machen, woher diese menschliche Vorstellung entspringe, und was sie bedeute. Denn, daß wir diese Vorstellung haben, darüber kann kein Zweifel seyn: ein jeder Mensch schaut unmittelbar die Dinge im Raum an. Und ferner, so meint es ja Kant gerade auch, daß dieses Seyn der Dinge im Raum nur menschliche Erkenntniß sey, und nicht transscendentale Wahrheit. So verstanden, macht also v. H. damit gar keine Einwendung gegen Kant. Und ich kann keinen andern Sinn in seinen Worten finden. Denn dieser Zweifel, daß es auch das Wahre sey, kann sich doch nicht umgekehrt auf unsere Behauptung beziehen, daß wir die Dinge im Raum anschauen: das ist unzweifelhafte Thatsache. — Weiter wendet v. H. gegen Kant's a priori wieder seine Behauptung ein: daß unsere bewußte Raumvorstellung das Posterius der Erfahrungen ist. Ich habe über diesen Irrthum schon im vorigen Satze gesprochen. v. H. nennt unsere bewußte Raumvorstellung das Posterius der Erfahrungen, und meint, sie müsse also auf diesen beruhen, und könne nicht ihrerseits die Grundlage dessen seyn, woraus sie selbst erst gewonnen wird. Ich wiederhole, daß dieser Mißverstand darin seinen Grund habe, daß v. H. Kant's a priori der Vorstellung des Raumes nicht versteht, und die unmittelbare Erkenntniß verwechselt mit dem Unbewußten. In unmittelbarer Erkenntniß schauen wir die Dinge im Raum an, und darin besteht unsere äußere Erfahrung. Betrachte ich nun, wie Kant es thut, im Innern diese meine Erkenntnißweise, und bringe ich mir ihre Bestandtheile zum Bewußtseyn: so erkenne ich den Raum als eine Vorstellung a priori, nämlich als eine Form, die ihren Grund

hat in der mir eigenthümlichen Erkenntnißart. In dieser ist also der Raum Etwas, was jeder einzelnen Erfahrung vorhergeht, denn diese ist nur dadurch möglich, daß ich den gegebenen Gegenstand in diese Form setze. Dadurch, daß ich in innerer Erfahrung reflectirend den Raum als meine Vorstellung a priori erkenne, wird er doch nicht ein Posterius meiner äußeren Erfahrung. Und dies ist der Irrthum v. H.'s. Er redet von einer psychologischen Entstehung der bewußten Raumvorstellung, und deutet an eine andere „nicht fern liegende". Nun, natürlich, diese ist die des Unbewußten. Es ist aber falsch, zu sagen, die Raumvorstellung, d. i., wie v. H. immer meint, der Raum entstehe psychologisch; sondern es ist so: der Raum ist eine Form, welche zu meiner äußeren Erfahrung nothwendig ist, und ich komme zu dieser Einsicht, indem ich dieselbe psychologisch betrachte und prüfe. Wenn Kant sagt: „man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sey," — so erwidert v. H.: diese Unmöglichkeit bestehe gar nicht, und Kant liefere selbst den besten Beweis dafür durch die Unräumlichkeit „der Welt der Dinge an sich und der Ichs an sich," denn diese Vorstellung wäre bei der obigen Behauptung unvollziehbar. Aber dieser Einwand ist doch sehr thöricht. Denn der Raum ist ja nur die Form der äußeren Erfahrung, und für diese, meint Kant, ist der Raum nicht wegzudenken, da sie nur durch ihn möglich ist. Die Gegenstände unserer inneren Erfahrung erscheinen ja gar nicht im Raum neben einander, und wenn ich die Welt der Dinge an sich mir denke: so stelle ich mir nicht neben der einen empirischen Welt in Raum und Zeit eine andere empirische ohne diese Formen vor, sondern diese ideale Vorstellung entsteht nur durch Negation der Formen der ersteren. Also Beides ist gleich richtig: für die empirische äußere Erfahrung kann ich mir den Raum nicht wegdenken, aber für die innere Erfahrung und die ideale Welt gehört die Form des Raumes gar nicht. — v. H. macht Kant ferner den Vorwurf, daß er auch hier vom Raum, statt von der Form der Räumlichkeit spreche. Dieser Einwand ist aber doch sehr komisch. „Räumlichkeit" ist der Begriff einer Beschaffenheit, der erst durch die Vorstellung des „Raumes" möglich ist. Kant will über nichts Anderes reden als über den Raum, und will untersuchen, von welcher Art diese Vorstellung sey. v. H. aber versteht nicht, was Kant mit dem Raum meint, und erfindet sich in diesem Unverstand den falschen Ausdruck „Form der Räumlichkeit", und nun kommt er her und tadelt den Kant, weil er nicht eben so thöricht gewesen sey. Er habe sich dadurch die Beantwortung der Frage erschwert, sagt v. H. Ei, was! Das hat er sich erschwert, das hat er vermieden,

sich eine ebenso falsche Vorstellung vom Raum zu machen, wie v. H. sie hier zu Tage fördert. Denn die ganze nun folgende Beschreibung zeigt, daß v. H. den Raum verwechselt mit dem sichtbaren Horizont, der Atmosphäre. Er nennt den Raum matt grau oder auch ein zu einem gelbroth oder blau angehauchtes Grau. Da habe nun Kant gar nicht bemerkt, daß dieses so gefärbte leere Gesichtsfeld doch eben deßhalb eine positive Empfindung sey. Risum teneatis, amici! Der Mathematiker beschäftigt sich doch mit dem Raum und mit den Figuren in ihm, z. B. mit dem Dreieck. Nun frage Herr v. H. ihn einmal, ob sein Raum und seine Dreiecke grau oder roth oder blau angelaufen seyen? Er frage ihn, welche positive Empfindung er beim Anschauen seiner Figuren habe? Und er wird, statt zu antworten, lachen, und mit Recht. Herr v. H. unterscheidet zwar noch das Wahrnehmungsgesichtsfeld und das leere Gesichtsfeld der Phantasie, weil jenes nur ein Kugelausschnitt von etwa 90° sey, dieses zur vollen Sphäre erweitert werden könne, da wir mit der Phantasie auch um die Ecke und hinter uns sehen können, — aber der ganze Unterschied bestehe doch nur in einer äußeren Erweiterung, und in der Hauptsache seyen beide Gesichtsfelder sich gleich; denn auch bei dem der Phantasie, sagt v. H., sey der vordere Theil immer positiver und gleichsam gesättigter von Empfindung, es bleibe immer beladen mit Materie der Anschauung, mit sinnlichem Empfindungsstoff. Und das soll Kant's Raum, seine Form der Sinnlichkeit seyn? Eine mit Materie beladene, grau, roth oder blau angelaufene Phantasievorstellung?! Ganz richtig sagt v. H., nämlich von sich selber: wir lernen daraus, daß es uns eigentlich nicht möglich sey, „eine von aller empirischen Empfindung gereinigte Anschauung des abstrakten Raumes zu gewinnen". Und ich kann ihm sehr einfach sagen, woher das kommt. Daher, weil er den Unterschied zwischen empirischer Sinnesanschauung und reiner Anschauung zu fassen unfähig ist, und weil Kant's Vorstellung vom Raum himmelweit verschieden ist von seiner Fiction eines so oder so gefärbten Gesichtsfeldes der Phantasie. — Nicht minder komisch ist seine Beschreibung, wie Kant zu seiner Behauptung gekommen seyn möge, daß wir uns den Raum nicht wegdenken können. Er sagt, es komme von der Ortsbeziehung des anschauenden Ich auf den Mittelpunkt des sphärischen Phantasieraums; daher, wenn es uns einen Augenblick gelungen seyn sollte, aus der Vorstellung das ganze Phantasiebild des Raumes zu löschen, strahle es sofort wieder aus dem Centrum heraus; denn der positive empirische Empfindungstoff des Auges sey immer vorhanden und strahle auch in absoluter Dunkelheit

auf unsre Seele ein. Wahrhaftig, das nenne ich mir doch blühenden Unsinn! Der Raum, der fortwährend aus dem Auge ausstrahlt! Der Raum, ein ewig jungfräulicher Boden für die Gesichtswahrnehmungen! Läßt sich das anders bezeichnen? Und das soll die Erklärung seyn, wie Kant zu seiner angeblich irrthümlichen, und doch in der That so einfachen und klaren Behauptung gekommen sey: der Raum sey eine nothwendige Vorstellung a priori, weil sie die Bedingung der äußeren Erfahrung ist, die wir thatsächlich besitzen! — Obwohl nun v. H. vorhin bemerkt hat, es sey, strenge genommen, eine unsere Fähigkeit übersteigende Aufgabe, eine von aller empirischen Empfindung gereinigte Anschauung des abstracten Raumes zu gewinnen, — um die reine Anschauung Kant's zu läugnen, — so giebt er doch nun an, wie der Raum ganz wegzudenken sey, — um die nothwendige Vorstellung Kant's wegzuräsonniren. Es gehört nach ihm dazu nur eine Kleinigkeit, nämlich sein sphärisches Phantasiegesichtsfeld und das Sehorgan wegzudenken! Da jenes der Raum Kant's seyn soll, den wir nach ihm in reiner Anschauung uns vorstellen, dieses das Organ der Sinnesanschauung ist: so wäre also das einfache Mittel, den Raum ganz wegzudenken, sowohl von reiner wie von Sinnesanschauung zu abstrahiren. Nun, ganz richtig; fehlt das Sehorgan, so können auch die Dinge im Raum durch dasselbe nicht angeschaut werden. Aber doch hat der Blinde die anderen Sinne und das Vermögen der reinen Anschauung, um Dinge außer sich als im Raume gegenwärtig zu erkennen. Den Tastsinn fertigt v. H. durch die kurze Bemerkung ab: dieser spielt für die Phantasievorstellungen sehender Menschen nur eine untergeordnete Rolle. Nun, zugegeben, weil der Gesichtssinn in unermeßliche Ferne reicht, der Tastsinn nur in der Berührung wirkt, aber, wenn auch eine untergeordnete, doch eine Rolle spielt er bei ihnen auch, und bei dem Blinden eine sehr wesentliche Rolle, die ihm, so weit möglich, den fehlenden Sinn ersetzt. Und da der Blinde doch wie der Sehende das Vermögen der reinen Anschauung, nämlich die produktive Einbildungskraft, besitzt: so construirt er ebenso wie dieser den tastend erkannten Gegenstand hinein in den Raum. Es gab und gibt Blinde, die ausgezeichnete Mathematiker sind, weil ihnen die reine Anschauung des Raumes nicht fehlt. Nun soll man sich einen Blindgeborenen denken, dem auch völlig (völlig?!) der Tastsinn fehlt, und v. H. sagt, dieser würde die Wahrnehmungen seiner anderen Sinne ebenso instinctiv wie wir auf transscendente Ursachen beziehen, und trotzdem nicht zu einer Vorstellung des Raumes gelangen. Aber, was heißt denn das „transscendente Ursachen?“ Das kann doch nichts Anderes bedeuten, als: er

wird sich vorstellen, daß die Ursachen seiner Sinneswahrnehmungen außer ihm gegenwärtig sind, er wird sie in den Raum außer ihm setzen. — Also alle Phantasieen und wunderlichen Einfälle des Herrn v. H. in diesem Abschnitte beweisen nichts gegen den Satz Kant's, daß der Raum eine nothwendige Vorstellung a priori sey, beweisen aber auf das Schlagendste, daß er Kant's Lehre nicht im Geringsten verstehe.

Ad 3. Kant lehrt: Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. — Bei der Bestreitung dieses Satzes zeigt Herr v. H. neben dem Unvermögen, reine Anschauung und Sinnesanschauung zu unterscheiden, eine seltsame logische Unklarheit und Verwirrung. Er wählt für seine Bekämpfung der Gründe Kant's einen verzweifelt schlauen Weg. Um nämlich zu zeigen, daß Kant's Ansicht, die Vorstellung des Raums sey nicht ein Begriff, sondern eine reine Anschauung, unrichtig sey, beginnt er im Allgemeinen damit, überhaupt diese Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff wegzudemonstriren und zu verwerfen; denn nach ihm ist der Begriff Anschauung, ja Einzelanschauung, und umgekehrt jede Einzelanschauung begrifflich. Nun ja, da hört alle Unterscheidung auf, damit aber auch alle gesunde Logik; denn seit die Menschen mit Bewußtseyn zu denken anfingen, war ihnen der Unterschied zwischen Anschauen und Denken, zwischen Anschauung und Begriff klar. Nach v. H. wäre also der Raum eigentlich Beides, als Begriff Anschauung und als Anschauung Begriff. Darum sagt er auch, in dem Satze Kant's sey das „Nicht — sondern" ganz verkehrt. Offenbar nach ihm müßte es dafür heißen „sowohl — als auch." Er behauptet, diese schroffe Engegensetzung widerspreche auch den angeführten Stellen Kant's über Entstehung und Bedeutung der reinen Anschauung. Ich weiß nicht, wo Kant von solcher Entstehung geredet habe; ist seine reine Anschauung doch eine Vorstellung a priori. Aber v. H. meint wohl seine eigene Behauptung, Kant habe die reine Anschauung immer durch den Abstraktionsproceß zu erklären versucht; den Irrthum dieser Behauptung habe ich vorhin nachgewiesen. Doch sehen wir uns das Kunststück an, wie er den Begriff zur Anschauung macht. Kant sagt: der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt, Anschauung und Begriff sind specifisch ganz verschiedene Vorstellungsarten. Nun läugnet v. H. zwar nicht, daß der abstrakte Begriff von der Einzelanschauung einen specifischen Unterschied besitze, — aber dennoch sey es ein Irrthum, daß er etwas anderes sey, als eine mit Nebenvorstellungen verknüpfte Einzelanschauung. Das ist aber ein

Widerspruch. Doch halt! „mit Nebenvorstellungen verknüpft"! Was heißt das? Mit diesen Nebenvorstellungen meint er eben die Entstehung des Begriffs durch Abstraktion und das Bewußtseyn, daß er eine vielen Einzelvorstellungen gemeinsame Vorstellung sey. Also, der Begriff ist nichts Anderes als Einzelanschauung, nur mit der kleinen Nebenvorstellung verknüpft, daß er auch noch etwas Anderes sey, nämlich so ungefähr das, was wir vom Begriff behaupten. Er giebt den specifischen Unterschied zu; die Species ist hier Vorstellungsart. Wenn also der Begriff und Anschauung verschiedene Vorstellungsarten sind: so widerspricht es sich doch offenbar, daß sie zugleich dieselbe Vorstellungsart seyen. Aber wahrlich, v. H. versteht nicht, Denken und Anschauen zu unterscheiden. Er sagt: „Alles Positive in unserm Bewußtseynsinhalt ist Anschauung, deßhalb ist auch alles, was an einem Begriff positiver Inhalt ist, Anschauung." Hier vermengt er die qualitative Position des Begriffs im bejahenden Urtheil mit der modalischen Assertion. Das assertorische Urtheil gründet sich auf Anschauung, welche das Vermögen der Erkenntniß wirklicher (positiver) Gegenstände ist. Lege ich aber im bejahenden Urtheil einem Subjekt einen Begriff als Prädikat bei: so ist er Position. Ferner, der Inhalt eines Begriffes besteht wieder aus Begriffen, und nicht aus Anschauungen. Herrn v. H. ist aber sogar die Negation (er meint hier die Abstraktion) Position, denn sie ist ihm „ein Begriff, an dem das einzige Positive die Anschauung des Aufhebens oder Wegnehmens ist." Aber geschieht denn dies Abstrahiren, Aufheben oder Wegnehmen anders als denkend, in Gedanken? Ist diese innere Thätigkeit etwas Anschauliches? Wenn sein Abstrahiren ein anschauliches Aufheben oder Wegnehmen der sogenannten „individuellen Reste" ist, so müßte er z. B. zum Begriff „Baum" dadurch gelangen, daß er von dieser Eiche, von dieser Buche, von dieser Linde die individuellen Blätter, Zweige, Aeste und Stämme anschaulich wegnimmt, also herunterschlägt: aber, wo ist denn da der anschauliche Begriff „Baum?" Und nach dieser heillosen Gedankenverwirrung triumphirt er: „Der Begriff ist also in der That Anschauung!" Wenn er weiter im Gegensatz zu der logischen Lehre, der Begriff sey eine allgemeine Vorstellung behauptet: „der Begriff ist aber weiter auch Einzelanschauung": so verwechselt er die Bildung des Begriffs durch Abstraktion von besonderen Vorstellungen mit dem Anschauen eines einzelnen Gegenstandes. Die Abstraktion ist nicht Bildung der Einheit aus der Vielheit, denn die Einheit ist als das Maaß der Vielheit schon gegeben; sondern sie ist die Bildung des Allgemeinen in vielen besonderen Vorstellungen durch

Fallenlassen dessen, was jeder der letzteren besonders zukommt. „Nur dadurch, daß der Begriff Einzelanschauung ist, kann ich von ihm sagen, er (der Einzelne) sey allgemein (allen den Vielen gemeinsam)," sagt v. H. Es ist aber logischer Unsinn, zu behaupten: das Einzelne sey eben darum das Allgemeine, weil es das Einzelne ist.

Das wäre die eine Seite dieser neuen Logik. Dieser „Mir ist Alles Eins Logik" ist aber Alles möglich. v. H. dreht nun die Sache um, und behauptet ebenso dreist: „Jede der Einzelanschauungen, von denen ich bei der Abstraktion ausgehe, ist aber ebenfalls begrifflich." Aber, was bleibt denn am Ende? Ist denn Alles Anschauung oder Alles Begriff? v. H.'s Grund ist: „denn sie ist ebenso unganz und negativ wie der Begriff." Aber, warum soll denn jeder Begriff „unganz", warum „negativ" seyn? Der Begriff ist durch seinen Inhalt durchaus vollständig gegeben. Und haben denn alle Begriffe negative Form? Nur die Vorstellung des Gegentheils eines bestimmten Begriffs giebt den negativen: z. B. sterblich — unsterblich. Nach v. H. entsteht die Einzelanschauung auch durch Abstraktion von dem mannichfaltigen in der Anschauung Gegebenen, sie ist auch ein „Trennstück", „ein von der willkührlichen Aufmerksamkeit herausgeschnittenes Stück", und „keineswegs durch bloßes räumliches Ausschneiden, sondern meistens zugleich durch begriffliches Ablösen entstanden." Der Unsinn ist wirklich großartig! Also z. B. die Einzelanschauung dieses einen Baums entsteht nach v. H. dadurch, daß ich ihn räumlich herausschneide aus dem Ganzen der Landschaft, die ich überblicke, daß ich das Uebrige abstoße und negire, begrifflich ablöse! Aber der einzelne Gegenstand wird doch unmittelbar als solcher erkannt und angeschaut, und umgekehrt die Anschauung eines kleineren oder größeren Ganzen ist nur möglich durch die figürliche Synthesis des Einzelnen und Mannigfaltigen in ihm. „Ja sogar außer der begrifflichen Analyse geht die begriffliche Synthese der Einzelanschauung voraus, da sie, wie wir wissen, erst mit Hülfe der reinen Verstandesbegriffe entsteht," — sagt v. H. Dieses „wie wir wissen" geht offenbar auf Kant. Aber erstens ist es nicht wahr, daß nach Kant die figürliche Synthesis im Raum erst durch Verstandesbegriffe entsteht, sondern sie ist auch nach ihm Produkt der Einbildungskraft, und zum Andern bemerkt freilich Kant diese nur so, wie wir uns derselben wieder bewußt werden, ohne zu beachten, daß sie in unmittelbarer Erkenntniß auch unmittelbar stattfindet. Also auch nach Kant ist die Auffassung v. H.'s baarer Unsinn; ja, sie ist es nach ihm selber. Hat er uns doch früher gesagt, daß die Anschauung des einzelnen Gegenstandes entstehe durch Causalität der trans-

scendenten Ursache, des Dinges an sich, also nicht durch Herausschneiden, Ablösen, Negiren und Abstrahiren. — Doch, der Wirrwarr hat kein Ende. Die Einzelanschauung soll aber auch „allgemein seyn in demselben Sinne wie der Begriff." Er denkt offenbar daran, daß der Begriff als Prädikat allen Dingen zukomme, die in seiner Sphäre liegen, und das ist ihm identisch damit, daß es z. B. außer diesem einzelnen Pferde, das ich anschaue, doch noch viele andere solcher Pferde gebe. Das ist aber wieder Unsinn. Dieses einzelne Pferd, das ich in diesem Augenblick und an diesem Orte anschaue, ist der Gegenstand der Einzelanschauung; dieses Eine Pferd kann er doch nicht allgemeine Vorstellung nennen. Es kann viele derselben Art geben, aber sie sind zeitlich und örtlich andere, und nicht dieses bestimmte und angeschaute Pferd. Oder, um ein anderes Beispiel zu wählen: dieser Philosoph des Unbewußten, genannt v. Hartmann, ist doch ein Unicum, obwohl ich gar nicht läugne, daß es solcher unbewußten Querköpfe noch mehre gebe, denn einen anderen kenne ich schon, nämlich Herrn v. Kirchmann, der ebenso sinnlos über Begriffe als anschauliche Trennstücke räsonnirt. Nach v. H. habe ich die Einzelanschauung nur darum, weil ich für gewöhnlich nicht darauf reflectire, daß es noch mehre derselben Art gebe. Ich schaue also die einzelne Rose nur darum als solche an, weil ich nicht darauf reflectire, daß es deren mehre gebe. Wie machte ich es denn aber bei der Anschauung der ersten Rose? Obwohl ich noch gar nichts davon wußte und wissen konnte, daß es deren mehre gebe, schaute ich sie doch ohne Abstraktion als einzelnen Gegenstand an. Aber, meint er, mit den abstrakten Begriffen machen wir es meistens ebenso: „wir wirthschaften mit dem begrifflichen Anschauungstrennstück, ohne immer ausdrücklich auf die Allgemeinheit desselben zu reflectiren." Nun, darin will ich ihm wohl Recht geben, wenn er unter dem „wir" nur nicht alle richtig Denkenden verstehen will, sondern vielmehr nur diejenigen Herren Philosophen, die bloß mit Begriffen vergleichend spielen und das für wahres philosophisches Denken halten, weil sie nichts von der Nothwendigkeit der Bezeichnung des Subjekts im Urtheil wissen. Ja, sagt er, beim Combinationsbegriff kann sogar die Allgemeinheit ganz fehlen, wie wir später sehen werden. Aber wir bedürfen keiner weiteren Belehrung; denn es liegt nahe, was er dabei wieder gedankenlos verwechselt, nämlich die Allgemeinheit der Vorstellung des Begriffs und die Allheit der Theile in einem Ganzen.

„Es giebt für das Bewußtseyn keine reinen, d. h. anschauungsfreien Begriffe," lehrt Herr v. H. Aber selbst der empirische Begriff, der durch Abstraktion aus

Anschauungen entsteht, ist eben darum, weil er durch das Abstrahiren von dem Angeschauten gebildet ist, nicht selbst wieder Anschauung, wie denn weder v. H. noch sonst Jemand den Begriff „Baum" angeschaut hat oder anschauen wird, sondern wir schauen Alle nur dieses oder jenes Ding an, dem der Begriff „Baum" als Prädikat zukommt. Was soll denn aber Anschauliches seyn in solchen reinen Begriffen wie Substanz, Ursache, Nothwendigkeit, Tugend, Recht? Er kommt dann wieder mit seinem Irrthum, daß die Vorstellung des Raums durch einen Abstraktionsproceß gewonnen ist, worüber ich schon gesprochen habe.

Natürlich, nachdem v. H. so den Begriff zur Anschauung und die Anschauung zum Begriff verkehrt hat, gelten ihm Kant's Argumente für seinen Satz gar nicht, und während er nicht bemerkte, daß er sinnloses Zeug schwatzte, ist es ihm komisch, welche Mühe Kant sich giebt, zu beweisen, daß der Raum **Anschauung** sey, denn, sagt er, damit ist nichts gegen seine **begriffliche** Natur bewiesen. Ihm ist ja Anschauung und Begriff dieselbe Vorstellungsart. Freilich, nur den sinnlosen Worten nach; hat er doch selber gestehen müssen, daß hier ein specifischer Unterschied sey.

Aber, obwohl ihm Kant's Bemühung so komisch vorkommt, und er ihn im Allgemeinen schon abgefertigt hat, geht er doch auf seinen Beweis näher ein. Zuerst **der Eine Raum**, denn Kant sagt: die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist Anschauung.

v. H. bemerkt dagegen: „Der erste Satz, daß man nur einen einigen Raum vorstellen kann, ist richtig für den Standpunkt des transscendentalen Realismus, aber falsch für den Kantischen Standpunkt des transscendentalen Idealismus." — Hier treffen wir wieder auf den schon oben besprochenen Unverstand, daß v. H. immer da, wo Kant von dem empirisch **Wirklichen** redet, dies auf das Ding an sich bezieht, und darum den transscendentalen Idealismus nicht versteht, der doch die empirische Realität nicht läugnet. So ist ihm der wahre Eine Raum das transscendente Correlat der empirischen Raumvorstellung, also offenbar der Raum an sich. Für Kant, meint er, habe der Raum keine höhere als subjektive Realität, und „da alle Subjekte gleiche Berechtigung haben, so haben auch alle subjektiven Vorstellungsräume gleiche Berechtigung; er ist also **logisch** gezwungen, **so viel Räume** vorzustellen, als er Subjekte vorstellt." Ich aber bin **logisch gezwungen**, das wieder als Unverstand zu bezeichnen. Allerdings redet Kant nur von der menschlichen Vorstellung des Raumes, denn von einem anderen Raum wissen wir nichts, wie denn auch Herr

v. H., wenn er von seinem transscendentalen Raum oder Raum an sich phantasirt, denselben genau so beschreibt, wie Kant seinen empirischen. Aber nach Kant ist der Raum nicht eine Vorstellung, die jeder Mensch für sich auf eine subjektive Weise sich bildet, sondern eine nothwendige Vorstellung für jede sinnlich erkennende Menschenvernunft. Und gerade darum schauen wir Alle den Einen und denselben Raum an, und der Raum ist für alle Menschen die Vorstellung eines einzigen Gegenstandes. Nicht ist, wie v. H. sich ausdrückt, das Wesen des von mir vorgestellten Raumes etwas Allgemeines, sondern der Raum ist Eine Form, dieselbe Vorstellung aller Menschen, die bei allen in gleicher Weise der äußeren Erfahrung zu Grunde liegt. v. H. meint, freilich stellt Jeder nur Einen unmittelbar, die anderen nur mittelbar vor, aber dieser Unterschied sey nur von secundärer Bedeutung. Er hat Recht, wenn er damit die hohe Weisheit aussprechen will, daß Jeder nur mit seinen eigenen Augen sieht und Jeder seine eigene Einbildungskraft hat. Aber es handelt sich hier um die allen Menschen gemeinsame Erkenntnißweise, denn sie sind leiblich und geistig Geschöpfe derselben Art. Von Adam an haben sie Alle empirisch die Eine Welt in derselben Weise, in derselben Form angeschaut und anschauen müssen nach der Natur ihrer Erkenntniß, nämlich in Raum und Zeit; der Raum war die Eine und selbe Form, in der ihnen die Dinge äußerlich erschienen. Der transscendentale Idealist, behauptet Herr v. H., müsse statt des Einen Raums, da wir zwei räumliche Sinnesorgane, Tast- und Gesichtssinn, haben, auch zwei ganz getrennte Wahrnehmungsräume annehmen, den Gesichtsraum und den Tastraum, und ebenso zwei getrennte Räume der reproduktiven Einbildungskraft, den Phantasie-Gesichtsraum und den Phantasie-Tastraum. Wieder Unsinn! Alle äußeren Sinnesorgane vermitteln unsere äußere Wahrnehmung, d. h. sie regen diese in der Empfindung an. Wir unterscheiden richtig äußere Sinne und den inneren Sinn, jene für die äußere, diesen für die innere Wahrnehmung. Die Bezeichnung „räumliche Sinne" ist ganz verkehrt; ebenso unrichtig ist es, zu sagen, daß wir die Empfindung in extensiven Reihen nach drei Dimensionen ordnen. Nicht die Empfindungen ordnen wir in den Raum, sondern die Gegenstände, die wir, angeregt durch die Empfindung, wahrnehmen. Es ist zwar richtig, daß vorzüglich Tast- und Gesichtssinn unsere äußere Wahrnehmung vermitteln, aber die anderen äußeren Sinne sind dadurch nicht specifisch von ihnen verschieden, sie dienen ebenso unserer äußeren Wahrnehmung, der Erkenntniß des im Raum Befindlichen. Und sind die Empfindungen noch so verschieden, wir ordnen die in Folge ihrer

Anregung erkannten Gegenstände in den Einen Raum. Man könnte sagen, jeder Sinn habe gleichsam seine eigene Welt, weil die Beschaffenheit der Gegenstände der verschiedenen Sinnesanschauungen verschieden ist, aber jedem Sinn einen besonderen Raum zu geben, und noch dazu einen besonderen Phantasieraum, ist Unverstand. Ebenso gut könnte v. H. sagen: jeder Gegenstand habe seinen besonderen Raum, also, da es unendlich viele Gegenstände giebt, gebe es auch unendlich viele Räume. Aber es ist doch so: jeder Gegenstand hat einen besonderen Ort in dem Einen Raum, er erfüllt einen besonderen Theil des Einen Raumes. Ueber solche getrennte Zweiheit (oder gar Unendlichkeit) der subjektiven Räume wird also kein klares Bewußtseyn „höchst erstaunt" seyn, wie v. H. meint. Denn es hat nur die reine Anschauung des Einen Raums.

Kant lehrt: wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Dieser entsteht nicht erst durch die Zusammensetzung jener, sondern wir denken jene Theile in ihm. Der allgemeine Begriff von Räumen beruht auf Einschränkungen in dem Einen Raum. — v. H. sagt, wir sollen uns hier auf seine Unterscheidung von Räumlichkeit und Raum besinnen." Ich habe dort angegeben, daß er diese Begriffe nicht richtig auffaßt und sie verwechselt. So nennt er hier die Räumlichkeit eine Anschauungsform, und den Raum eine mit Hülfe dieser Anschauungsform construirte Anschauung. Das ist aber falsch. Räumlichkeit ist der Begriff der formalen Beschaffenheit des im Raum Befindlichen, sie ist die Form des im Raum Angeschauten. Der Raum ist nicht eine construirte Anschauung, sondern die Vorstellung a priori, welche jener Vorstellung der Räumlichkeit zu Grunde liegt. Dadurch, daß wir die Gegenstände in den Raum hineinconstruiren, entsteht ihre räumliche Gestalt. v. H. bezieht sich auf einen Satz Kant's (753 Anm.). Allerdings ist dieser nicht recht klar; aber v. H. faßt ihn ohne Zweifel doch nicht richtig auf. Kant spricht da von dem Raum als Gegenstand, wie man ihn in der Geometrie betrachtet, und sagt, er enthält mehr als bloße Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannichfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung, so daß die Form der Anschauung bloß Mannichfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt. Ich verstehe dies so: Kant unterscheidet Form der Anschauung und formale Anschauung. Jene ist die Form, die Art und Weise unserer Sinnesanschauung; das nach der Form der Sinnlichkeit Gegebene ist bloß das Mannichfaltige. Die anschauliche Vorstellung entsteht aber erst durch

Zusammenfassung des Mannichfaltigen in der formalen Anschauung, dadurch gewinnen wir erst die Vorstellung des gestalteten Gegenstandes; also er meint die Construction in den Raum, und die formale Anschauung ist eben im Gegensatz zur Sinnesanschauung die reine, mathematische Anschauung. v. H. mißversteht das aber so, als ob die Vorstellung des Einen Raumes nach Kant entstehe durch Zusammenfassung, Combination oder Synthese des durch die reine Anschauungsform gegebenen Mannichfaltigen und durch solche Construction. Das ist aber Kant's Ansicht ganz und gar nicht, und liegt auch nicht in dem obigen Satze. Nach ihm ist umgekehrt seine formale Anschauung, die Construktion des sinnlich Gegebenen in den Raum, nur möglich durch die vorhergehende Vorstellung des Einen Raums. Kant setzt dann noch die Bemerkung hinzu, er habe diese Einheit in der Aesthetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, obwohl sie eine Synthesis voraussetzt, die nicht den Sinnen gehört, nur, um zu bemerken, daß sie vor allen Begriffen vorhergehe. „Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauung zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes." Dieser letzte Satz ist der unklarste, und ich halte ihn nicht für ganz richtig. Kant will wohl sagen: an den Sinnesanschauungen nach der construirenden Synthesis werden uns Raum und Zeit gegeben, d. h. sie erscheinen uns an ihnen als ihre Formen, aber die Einheit der Anschauung für sich gehört der Vorstellung a priori vom Raume und der Zeit. Den eingeschalteten Satz „indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt" halte ich für falsch. Denn nicht der Verstand bestimmt das sinnlich Gegebene, sondern die produktive Einbildungskraft, wie Kant auch in der anderen Anmerkung S. 749 richtig sagt. Es ist darnach Herrn v. H.'s Auffassung der Anmerkung Kant's eine ganz falsche. Die Vorstellung des Einen Raums ist und bleibt eine Vorstellung a priori, sie ist nicht durch Combination, durch eine vom Verstande ausgeführte Synthese des räumlichen Mannichfaltigen entstanden, sondern umgekehrt, die Anschauung dieses letzteren ist gar nicht möglich ohne die Vorstellung des Einen Raums; es erscheint im Raum, und jedes besondere räumlich Mannichfaltige erfüllt nur einen besonderen Theil des Einen Raums. Die produktive Einbildungskraft durch ihre Construirung in den Raum vollzieht jene figürliche Synthesis des sinnlich Mannichfaltigen. Ganz richtig sagt Kant gegen Eberhard, er habe nie die Anschauungsformen des Raums und der Zeit als der Seele innewohnende Bilder aufgefaßt. „Nur der erste formale Grund der Möglichkeit einer Raumanschauung

sey das Angeborene, nicht die Raumvorstellung selbst." Auch das mißdeutet v. H. Kant ist der richtigen Ansicht, es gebe keine angeborenen Ideen oder Vorstellungen, denn alle und jede Erkenntniß müssen wir uns erwerben. Aber das Vermögen dazu ist uns angeboren. So ist der Grund unserer Anschauung der Dinge im Raum, wie Kant sagt, die passive Beschaffenheit unseres Gemüthes, nämlich die Receptivität unserer anschauenden Erkenntniß d. h. ihr Bedürfniß, sinnlich zur Anschauung erregt zu werden. Dadurch werden uns die Formen Raum und Zeit nothwendig. Ihre Vorstellung ist also Vorstellung a priori, weil sie uns nicht von außen gegeben werden, sondern in der inneren Natur unseres Erkenntnißvermögens ihren Grund haben. In diesen Einen Raum zeichnet dann erst die produktive Einbildungskraft die Bilder, Figuren, Gestalten. Es ist falsch, was v. H. über den Sinn dieser Bemerkung Kant's äußert; falsch, wenn er seine eigene irrige Unterscheidung von Raum und Räumlichkeit Kant unterlegt; falsch, daß Kant seine frühere verkehrte Auffassung in der transscend. Aesthetik durch die angegebene Anmerkung überwunden und berichtigt habe, da er im Gegentheil hier nur den Grund angiebt, weßhalb er sich dort so, wie geschehen, ausgesprochen habe; und es ist darum endlich sehr thöricht, zu sagen, Kant hätte Nr. 3 u. 4 seines Beweises in der transscend. Aesthetik selbst in der 2. Aufl. streichen sollen, da vielmehr nur diese Punkte noch klarer und begründeter erscheinen müssen.

Was nun die letzte Folgerung Kant's aus dem vorangestellten Satze betrifft, daß nämlich der Raum eine Anschauung a priori oder reine Anschauung sey: so behauptet v. H. natürlich, er habe diesen Irrthum Kant's schon erwiesen durch seine große Entdeckung, daß auch der Begriff als solcher eine Einzelanschauung sey. Ich aber habe gezeigt, daß eben diese Behauptung nichts als logischer Unsinn sey. Die Einigkeit des Raums erklärt v. H. so: da er eine Synthesis aus mannichfaltigen räumlichen Abstractis ist, so stellt er sich dem Mannichfaltigen gegenüber, woraus er gewonnen wird, als das Allumfassende dar, kann also (für jede Gattung des gleichartigen räumlich-Mannichfaltigen) nur Einer seyn. Das ist aber etwas ganz Anderes als der Eine alleinige Raum Kant's für alle äußeren Sinnesanschauungen. Nach v. H. giebt es ja aber nicht Einen Raum, sondern so viele als es Arten des Mannichfaltigen im Raum giebt. Und das Allumfassende? Was ist das, das Alles umfaßt? Offenbar die Form. Also gäbe es so viele allumfassende Formen, Räume, als es anschauliche Ganze giebt. Dann wäre das allumfassend doch nur relativ zu verstehen, und jeder dieser besonderen allumfassenden Räume

wäre nur ein Theil des absolut allumfassenden Raums, d. i. des Einen Raums Kant's. Ein klarer Beweis, daß er diese Vorstellung gar nicht versteht, liegt in seiner Bemerkung S. **111**, in der er behauptet, daß in derselben Weise, wie Kant alle endlichen Räume nur als Einschränkungen des einigen ganzen Raums vorstelle, man auch behaupten könnte: daß ich alle endlichen Dinge nur als Einschränkungen des Universums vorzustellen vermöge, und deßhalb das letztere eine Anschauung a priori sey. Eine ganz unverständige Vergleichung! Die besonderen Theile des Einen Raums sind Räume. Das Universum aber ist die Vorstellung des Alls der Dinge. Sind nun die einzelnen Dinge im Universum auch, wie die Räume, Universa, Weltalls? Denke ich mir das Universum als das Weltganze im Raum: so wäre diese Vorstellung der Form, eben des Raums, reine Anschauung, aber die Vorstellung des vollendeten Weltganzen ist Idee, eine Antinomie zur unvollendbaren Form des Raums. Ebenso ist es mit dem Andern, was v. H. als Beispiel gegen Kant's reine Anschauung vorführt. Universum, Gott, das Absolute" sind allerdings nicht Anschauungen, aber auch keine allgemeinen Begriffe, sondern Ideen. Sie sind ebenso wenig, wie der Raum, „Kombinationsbegriffe", wie v. H. sich ausdrückt. Jene Ideen haben vielmehr einen negativen Ursprung durch Entgegensetzung gegen das Unvollendbare, Bedingte und Zufällige. Was aber den Einen Raum betrifft, so ist es offenbar falsch, wenn v. H. sagt, wir gewinnen seine Vorstellung durch synthetische Verknüpfung alles mir zur Verfügung stehenden räumlichen Mannichfaltigen, weil ich mir bewußt bin, dieses schon in die erste Synthese hineingelegt zu haben, und deshalb die Konstruktion eines zweiten Raumes einfach ausgeschlossen sey. Das würde doch nur ein relativ Ganzes im Raum geben. Der Eine Raum ist nicht die Form für das mir zur Verfügung stehende sinnlich Mannichfaltige, sondern für alle mögliche äußere Erfahrung überhaupt, die über alles momentan und subjektiv zur Verfügung Stehende hinausreicht. Ueber jedes relativ Ganze im Raum geht die unendliche Form des Einen Raumes hinaus. — Es ist also richtig, wenn Kant den Einen Raum eine Vorstellung a priori, eine reine Anschauung nennt, und er ist kein Kombinationsbegriff, und daß er dies letztere, wie v. H. sagt, nach Kant's eigener besserer Ueberzeugung sey, ist einfach — eine Unwahrheit.

Ad 4. Kant's Satz lautet: Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt. — Kant beweist hier aus unserer Vorstellung der Unendlichkeit des Raumes, der unendlichen Theile in ihm, daß er nicht Be-

griff, sondern Anschauung a priori sey. Dieser Beweis ist in der 2. Aufl. noch klarer und bestimmter und mehr aus der logischen Natur des Begriffs heraus gegeben, als in der ersten. In dieser sagt Kant nur, ein allgemeiner Begriff vom Raum kann in Ansehung der Größe nichts bestimmen, denn diese wird stets anschaulich erkannt. Es ist aber die Vorstellung des unendlichen Raumes nur durch die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung möglich. Also zur Vorstellung einer „Größe" gehört Anschauung. Das ist der richtige Gedanke Kant's. In der 2. Aufl. sagt Kant, daß ein Begriff zwar unendlich viele Vorstellungen unter sich, in seiner Sphäre habe, denen er als Prädikat zukomme, aber kein Begriff so gedacht werden könne, daß er unendlich viele Vorstellungen in sich enthalte. Denn der Begriff verlangt eine vollständige Bestimmung seines Inhalts. Aber der Raum wird so gedacht, daß alle seine Theile ins Unendliche in ihm zugleich sind. Also ist er kein Begriff, sondern die ursprüngliche Vorstellung vom Raume ist Anschauung a priori. — Herr v. H. meint nun: „Kant's Behauptung, daß ein Begriff nicht eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthalten könne, ist ebenso unrichtig, wie seine Behauptung, daß eine Anschauung als unendliche Größe gegeben vorgestellt werden könne." Wir werden uns über diesen Widerspruch im Voraus nicht wundern, da wir gesehen haben, daß v. H.'s Logik eine ganz absonderliche und allerdings nicht die Kant's ist. Er sagt: eine mathematische unendliche Reihe sey offenbar ein Kombinationsbegriff, nicht eine Anschauung, denn sie sey eine Summe von höchst abstrakten Gliedern. Nichts destoweniger enthalte ein solcher Begriff eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich, nämlich die Glieder der Reihe. Das ist aber falsch. Die Vorstellung einer Reihe ist doch offenbar eine anschauliche, und ich kann die Fortsetzung einer Reihe mir auch doch nur anschaulich vorstellen. Das mathematische Postulat der Vorstellung einer unendlichen Reihe ist ohne Zweifel eine Anforderung an unsere reine Anschauung. Ebenso sind die Theile, die Glieder einer solchen Reihe gleichfalls anschaulich. Weiter bemerkt er, freilich sey nur ein endlicher Theil actuell im Bewußtseyn, die übrigen nur potentiell, „aber dies ist bei jeder unendlichen Anschauung ganz ebenso der Fall." Gut; ich weiß zwar nicht, was für unendliche Anschauungen er sonst noch habe. Aber Kant nennt ja eben den Raum Anschauung und nicht Begriff, und gerade auch nicht Sinnesanschauung, sondern reine Anschauung, weil das Unendliche keine empirische sinnliche Anschauung seyn kann. „Als gegebene Größe ist demnach der Raum immer endlich, und es ist ein logischer Widerspruch, daß

irgend etwas als unendliche Größe gegeben seyn oder vorgestellt werden könne, weil alsdann eine vollendete Unendlichkeit gegeben wäre." Das ist vollkommen richtig für das der Sinnesanschauung Gegebene. Darum ist der Raum eben Gegenstand der reinen Anschauung, und eben die Vorstellung einer unendlichen Größe ist das Eigenthümliche der Vorstellung des Einen Raums. Ferner sagt Kant, er werde als eine unendliche Größe gegeben vorgestellt, weil wir ihn als einen äußeren Gegenstand vorstellen, als die Form des Ganzen der Dinge außer uns. Herr v. H. erklärt die Vorstellung der Unendlichkeit des Raumes „aus dem negativen Begriff, daß für meinen jederzeit endlich gegebenen subjektiven Vorstellungsraum keine Grenze der möglichen Erweiterung in mir zu finden ist, und dieser Begriff, als begleitende Vorstellung dem endlichen Raum hinzugefügt, macht die Unendlichkeit des Raumes aus, die demnach wie jede Unendlichkeit nur als potentiell zu fassen ist." Nun, was ist denn eigentlich der Sinn dieser ganzen Phrase? Sie ist nichts weiter als eine Umschreibung des Gedankens Kant's, wie denn auch v. H. am Ende zur Bekräftigung einen Satz Kant's hinzufügt. Nur verhüllt er denselben durch falsche Worte. Die Möglichkeit, über jeden endlichen Raum hinaus die Ausdehnung des Einen Raums mir vorstellen zu können, ist doch wahrhaftig kein bloßer negativer Begriff, sondern die Behauptung der thatsächlichen allgemeinen menschlichen Vorstellung von der Beschaffenheit des Einen Raums. Und „die begleitende Vorstellung", die dem endlich gegebenen Raume hinzugefügt werden soll, ist ja eben nichts Anderes als die Vorstellung des unendlichen Raums, ebenso, daß die Unendlichkeit nur als potentiell zu fassen sey, sagt wieder nur, daß die Unendlichkeit des Raumes nicht Sinnesanschauung, sondern reine Anschauung sey. Also die ganze Phrase v. H.'s erklärt gar nichts, sondern ist nur eine verdrehte und verkehrte Auffassung des klaren Gedankens Kant's. Die Folgerungen, die v. H. aus seiner Phrase zieht, sind darum thörichtes Gerede. „Die Unendlichkeit des Raums ist also nicht reine concrete Anschauung, sondern Begriff," sagt er. Hier verbindet er den Widerspruch „reine concrete", denn die concrete Anschauung soll offenbar die Sinnesanschauung seyn, der eben die reine Anschauung entgegengesetzt wird, und die Vorstellung des unendlichen Raums ist weder Begriff, noch Sinnesanschauung, sondern reine Anschauung. Die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Bewegung, als Beschreibung des Raums ist nicht Verstandessynthese, sondern die Thätigkeit der produktiven Einbildungskraft, wie ja Kant selbst an der citirten Stelle sagt. Endlich ist es ganz verkehrt, zu

sagen, die Unendlichkeit des Raumes beruhe auf der Vorstellung der Negation der Grenze, d. h. auf einer Kantischen Kategorie. Denn die Kategorieen haben mit der Vorstellung des unendlichen Raums gar nichts zu thun, und sie ist die positive Behauptung der Beschaffenheit des Raumes nach unserer reinen Anschauung.

Nun will aber Herr v. H. nicht unterlassen, zu bemerken, „daß selbst diese subjektiv-potentielle Unendlichkeit nur von dem subjektiven Vorstellungsraum gilt, wo die Grenzenlosigkeit des räumlichen Fortgangs allerdings durch nichts als den zu früh eintretenden Tod des Individuums gestört wird.“ Das ist wirklich ein lustiger Einfall! Mir fällt dabei die Geschichte von dem Manne ein, der seinem Pferde das Fressen abgewöhnen wollte. Als nun der Gaul immer mehr abmagerte und endlich verhungernd starb, klagte Jener: es sey Schade, der Gaul wäre schon auf so gutem Wege gewesen, sich das Fressen abzugewöhnen, und würde wohl dahinter gekommen seyn, wenn er nicht leider gestorben wäre. Meint v. H. nicht gerade so: leider sterben wir nur immer zu frühe, sonst würden wir wohl das Ende des unendlichen Raumes erleben?! Was er weiter von dem „realen Raum“ und von der „actuellen Endlichkeit des realen Raums“ redet, ist baarer Unsinn. Dieser „reale Raum“ ist offenbar sein transscendenter Raum, sein Raum an sich. Wir wissen aber von keinem andern Raum als von dem, in dem uns die empirisch erkannte Welt erscheint. Und diese menschliche Vorstellung stellt sich den Raum als eine unendliche und unvollendbare Form vor.

Herr v. H. hält es für passend, hier auf eine Betrachtung Kant's Rücksicht zu nehmen, welche wir S. 719 finden. Kant redet dort von den Ungereimtheiten, in die man sich verwickelt, wenn man Raum und Zeit als Beschaffenheiten der Dinge an sich ansieht, und erklärt sich daraus, daß Berkeley dies that, seinen materiellen Idealismus, d. h. die Auffassung der Körperwelt als bloßen Schein. v. H. sagt dazu: „Man braucht nur alles umzukehren, so hört es auf, ungereimt zu seyn.“ Natürlich, man braucht nur so ungereimt zu seyn, die Wahrheiten über unsere menschliche Vorstellung von Raum und Zeit nicht einzusehen und zu läugnen, so wird man auch jene Ungereimtheiten als solche einzusehen unfähig seyn. Er läugnet die Unendlichkeit von Raum und Zeit; sie sollen nicht actuell, sondern nur potentiell unendlich seyn. Was heißt das? Nicht wirklich, sondern nur möglicherweise unendlich? Falsch; sie sind wirklich Formen, in welchen uns die Dinge erscheinen, sie haben empirische Realität, und ihre wirkliche, unzweifelhafte Eigenthümlichkeit ist eben ihre Unendlichkeit. Ferner sagt er: sie sind Beschaf-

senheiten an Dingen, etwas wirklich den Substanzen Inhärirendes; — falsch, denn sie sind nur die Formen, in denen uns die Dinge erscheinen, und nicht etwas an den Dingen selbst; der Raum, den ein Ding erfüllt, gehört doch nicht zum Dinge selbst. Weiter heißt es: sie bleiben keinenfalls übrig, wenn alle Dinge aufgehoben werden; — eine Verdrehung des Kantischen Satzes: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sey, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden." Kant meint damit: ich kann mir wohl den Raum ohne Gegenstände darin vorstellen, einen leeren Raum, aber ich kann mir keinen äußeren Gegenstand vorstellen ohne den Raum, in dem er gegenwärtig ist, den er erfüllt. Das wird hier zu dem Unsinn verkehrt, als hätte Kant gesagt: wenn alle Dinge, die ganze Welt, also auch ich in ihr aufgehoben werden, bleibe Raum und Zeit noch übrig. Endlich sagt v. H.: sie sind nicht Bedingungen der Dinge, welche den Dingen der Existenz nach vorhergehen; — wieder ein unsinniges Mißverständniß der Lehre Kant's, daß Raum und Zeit Vorstellungen, Erkenntnisse a priori seyen. Kant lehrt nicht, sie seyen Bedingungen der Dinge, sondern Bedingungen der Erfahrung, der empirischen Erkenntniß der Dinge. v. H. nennt sie „ideale Bedingungen der Schöpfung solcher Dinge." Davon wissen wir aber rein gar nichts. Wir wissen nur, daß wir die Dinge in Raum und Zeit erkennen. v. H. nennt Raum und Zeit nicht Subsistenzformen, sondern Existenzformen. Aber er meint doch, der Existenz des Subsistirenden, der Substanzen, der Dinge an sich, während Kant lehrt, wir erkennen kein anderes Daseyn, als das in Raum und Zeit, in denen uns die Dinge erscheinen. v. H.'s Unterscheidung von Wesen und Erscheinung ist etwas ganz Anderes, als die Kant's von Ding an sich und Erscheinung. Diese ist bei Kant das Ding in der Form, die ihm unsere besondere Erkenntnißweise zutheilt, jenes eben dieses Ding ohne Abhängigkeit von einer besonderen Erkenntnißform. Herrn v. H. ist Kant's Erscheinung rein Subjektives, Vorstellung ohne Etwas, das vorgestellt wird. Dann hat er noch ein Correlat dafür, nämlich das Transscendente, das Ding an sich, und dieses soll wieder Erscheinung des Wesens seyn. Das Wesen aber ist das Absolute, das Urwesen, die Eine Substanz, Gott. Jeder dieser Sätze ist falsch. Kant's Erscheinung ist objektiv und hat empirische Realität, sie ist Erscheinung des wirklichen Dinges. Dieses erkennen wir aber nur durch unsere Erkenntniß; wie es an sich sey, ist uns unerkennbar. Der transscendente Grund der Erscheinung ist Idee, und nicht empirische Erkenntniß. Gott ist nicht die Eine Substanz; das ist der Irrthum

des Spinoza, sondern Gott ist der Idee nach die absolute, ewige Ursache aller Dinge. Das Daseyn Gottes aber erscheint uns in Raum und Zeit nicht, Gott ist Idee und kein Gegenstand der Erfahrung. — So haben alle diese Entgegnungen v. H.'s wider Kant keine Bedeutung; sie sind Punkt für Punkt Mißverständnisse, Irrthümer. Darum, sie sind hinfällig, und nicht, wie v. H. meint, die Behauptung Kant's: „Es bleibt nichts übrig, wenn man sie (Raum und Zeit) nicht zu objektiven Formen aller Dinge machen will, als daß man sie zu subjektiven Formen unserer äußeren sowohl als inneren Anschauungsart macht." Das ist vollkommen richtig.

Ad 5. Kant lehrt: Die Wissenschaft der Geometrie bezeugt, daß der Raum eine reine Anschauung, eine Anschauung a priori sey. Denn die Geometrie beschäftigt sich ausschließlich mit dem Raum, seinen Eigenschaften und Verhältnissen. Nun sind die Urtheile dieser faktisch bestehenden und unbezweifelten Wissenschaft insgesammt synthetisch und apodiktisch. Sie sind synthetisch, d. h. sie dienen zur Erweiterung unserer Erkenntniß, und nicht bloß zur Erläuterung wie das analytische; denn dieses kann aus dem Begriff für sich nur das ableiten, was schon in ihm liegt, damit er mir klar und deutlich werde. Das Erfahrungsurtheil, das Urtheil aus empirischer Sinnesanschauung ist gleichfalls synthetisch, aber dieses ist nicht apodiktisch. Also, weil das geometrische Urtheil synthetisch ist, muß es nicht bloß auf dem Begriff, sondern auf Anschauung beruhen; weil es apodiktisch ist, kann aber dasselbe nicht auf empirischer Sinnesanschauung beruhen, sondern diese Anschauung muß eine reine Anschauung, eine Anschauung a priori seyn. Und eben eine solche ist die Vorstellung des Raums. — Dagegen bemerkt nun v. H. zuerst: „Es handelt sich hier um zwei völlig von einander zu trennende Probleme, nämlich um das, was die Geometrie für Figuren unserer Einbildungskraft, und um das, was sie für Figuren der Wahrnehmung ist." Diese Unterscheidung hat keinen Sinn. Denn allerdings beschäftigt sich die reine Geometrie mit dem Raume für sich, aber ihre Urtheile gelten ebenso für die wahrgenommenen Dinge, eben weil sie im Raum wahrgenommen werden. Gilt denn in den angewandten mathematischen Wissenschaften eine andere Geometrie, als in der reinen? Die Gestalten der Wahrnehmung sind keine anderen Figuren als die der produktiven Einbildungskraft in der reinen Wissenschaft; denn jene entstehen nur durch das Einzeichnen und Konstruiren des in der Wahrnehmung Gegebenen vermöge der Einbildungskraft; die reine Wissenschaft beschäftigt sich nur mit den Gestalten und Figuren für sich. Diese produktive Einbildungskraft ist ein nothwendiger

Bestandtheil unserer unmittelbaren Erkenntniß. Herr v. H. verwechselt sie mit den willkührlichen bloßen Spielen der reproduktiven, der Phantasie. Er unterscheidet eine Geometrie für Figuren unserer Einbildungskraft, und eine Geometrie für Figuren der Wahrnehmung, und sagt von dieser letzteren: „in ihr ist jede Willkühr einerseits ausgeschlossen, und es spielt dafür eine äußere oder transscendente Nothwendigkeit mit einer inneren oder subjektiven durch einander.“ Das aber ist eine ganz falsche Ansicht. Es findet hier nicht ein bloßes phantastisches Durcheinanderspiel, sondern eine gesetzmäßige Thätigkeit statt. Die Wissenschaft der Geometrie ist nichts Anderes, als die wissenschaftliche, systematische Darstellung und Entwicklung dessen, was eine Funktion unsers unmittelbaren Erkenntnißvermögens ist. Das Einordnen der Dinge in den Raum, wodurch ihre Gestalt entsteht, ist die natürliche Geometrie unserer Erkenntniß. Das ist ganz richtig, daß, wenn auf einer Tafel sich die Zeichnung eines Dreiecks befindet, es nicht von meiner Willkühr abhängt, ob ich darin ein Dreieck oder ein Viereck erblicken will, aber das Dreieck für sich ist doch nicht Sinnesanschauung, sondern reine Anschauung. Wir nehmen in unserer empirischen Sinnesanschauung nicht die Dreiecke oder Vierecke, die Gestalten für sich wahr, sondern gestaltete Dinge. So ist in dem angegebenen Beispiel die Tafel mit der Zeichnung darauf meine Sinnesanschauung, aber, um mir das Dreieck für sich vorzustellen, dazu gebrauche ich die sinnlich angeschaute Tafel gar nicht; ja, dieses bestimmte gezeichnete Dreieck ist für meine reine, mathematische Anschauung das Schema aller Dreiecke derselben Art. „Die geometrischen Gesetze meiner Wahrnehmung stimmen aber mit denen meiner Einbildungskraft völlig überein, obwohl die ersteren für mich a posteriori, die letzteren a priori bedingt sind,“ sagt v. H. Er meint, die Dinge haben dieselbe Geometrie, wie ich; die Gesetze meiner Geometrie habe ich a priori, und sie sind darum nothwendig, aber die Geometrie der Dinge nehme ich a posteriori wahr, und daß diese Geometrie der Dinge mit meiner Geometrie übereinstimme, weiß ich nur aus Erfahrung, darum habe diese Uebereinstimmung nur den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit durch Induction. Er nennt diese Uebereinstimmung der beiden Geometrieen für sich auffallend und fraglich; aber die Erklärung gewinne die höchste Einfachheit, wenn man die Räumlichkeit und Zeitlichkeit für Daseynsformen der Dinge an sich ansehe. Dagegen meine ich, die Erklärung Kant's sey doch viel einfacher, daß ich nämlich in mir und an den Dingen eben nur meine Geometrie habe. Die Dinge spielen nicht Geometrie, sondern ich könnte umgekehrt sagen, ich spiele mit ihnen Geometrie. Doch ernst-

haft: die Sache verhält sich einfach so. Der Raum ist eine eigenthümliche und nothwendige Vorstellung meiner Erkenntnißweise, und darum erscheinen mir die äußeren Dinge im Raum. Es ist also selbstverständlich, daß in diesen Erscheinungen die geometrischen Regeln und Gesetze in gleicher Weise gelten, da ich ja durch meine Erkenntnißweise die Objekte der Wahrnehmung meiner Geometrie unterthan mache. Hier ist nicht Willkühr, nicht Spiel, nicht Wahrscheinlichkeit, sondern Nothwendigkeit. Nicht darum, wie v. H. meint, nehmen wir die Uebereinstimmung der Geometrie der Dinge mit der unsrigen an, da noch nie ein Fall constatirt ist, wo die Wahrnehmungen nicht zu unserer Mathematik hätten passen wollen, sondern, daß ich die Dinge außer mir im Raum vorstelle, ist meiner sinnlichen Erkenntnißweise nothwendig, und nothwendig müssen sich die Dinge es wohl gefallen lassen, mir meiner Erkenntnißart gemäß zu erscheinen. — Ganz wunderlich ist das besondere Beispiel, das er S. 117 anführt. Auf einer Tafel ist die Zeichnung eines Dreiecks, aber die Tafel ist verhüllt, und ich soll von der Zeichnung nichts wissen. Nun werden mir nach einander einzeln die drei Winkel des Dreiecks gezeigt, ich messe sie, und erhalte die Summe von 180°. Daraus soll ich schließen, daß die Schenkel der Winkel drei gerade Linien, die Seiten eines Dreiecks waren, weil ich voraussetze, daß die eigenthümliche Beschaffenheit des Dinges an sich der Zeichnung eine derartige sey, daß der Totaleindruck ein der Figur des Dreiecks entsprechender seyn würde. Nun wird die Tafel enthüllt, und siehe da! „ich finde meinen Schluß, und damit die Voraussetzung, auf welche sich derselbe stützte, empirisch bestätigt." Himmel, welch' ein Schluß, welch' eine Voraussetzung! Und dieses Ding an sich der Zeichnung des Dreiecks! Und das soll der Beweis dafür seyn, daß die Summe der Winkel in einem Dreiecke nicht bloß in meiner Gedanken-Geometrie 180° ist, sondern auch wirklich an den Dingen und in ihrer Geometrie?! Wenn Jener gar nichts von der Zeichnung auf der Tafel wußte, und es wurden ihm die drei Winkel nach einander gezeigt, die zusammen 180° betrugen: so war er ein Narr, daraus zu schließen, die Schenkel der Winkel müßten die drei Seiten eines Dreiecks seyn. Denn jeder Winkel hatte zwei Schenkel, also hat er sechs gerade Linien gesehen. Und auch aus den 180° kann er es nur schließen, wenn ihm gesagt wird, die drei Winkel seyen nicht unzusammenhängend, sondern seyen die drei Winkel einer geschlossenen Figur, also eines Dreiecks. Dann war aber sein weiser Schluß gar nicht nöthig. Auch die Voraussetzung ist närrisch. Denn entweder hat er nur vorausgesetzt, das Dreieck,

das ich mir denke, und das auf der Tafel gezeichnete Dreieck sind beide Dreiecke, — oder er setzt voraus, beide müssen nach den gleichen Winkeln gleich groß seyn; dann versteht er die Sache nicht, denn die beiden Dreiecke müssen zwar darnach derselben Art seyn, aber nicht nothwendig von gleicher Größe. Und daß die Summe der drei Winkel in jedem Dreieck 180° ist, zeigt mir die reine Anschauung mit Nothwendigkeit für alle möglichen Fälle, und nicht bloß in der Einen oder in mehren Zeichnungen mit Wahrscheinlichkeit, denn vermöge der reinen Anschauung schaue ich in dem einen gezeichneten Dreieck alle an.

Dennoch, fährt v. H. fort, trotz dieser hohen Wahrscheinlichkeit ist die Gültigkeit der mathematischen Gesetze für die Dinge an sich und die von denselben in uns hervorgerufenen Wahrnehmungen nur Hypothese, keineswegs apodiktische Gewißheit. Wieder eine ganz falsche Ansicht! Für unsere Wahrnehmungen, also, nach Kant, für die Erscheinungen haben die mathematischen Gesetze apodiktische Gültigkeit; denn da sie in Raum und Zeit erscheinen, diese aber Formen sind, die in der Sinnlichkeit meiner Erkenntnißweise ihren Grund haben, so müssen die nothwendigen Gesetze, die für diese Formen gelten, dieselbe Gültigkeit haben auch für die Dinge, insofern sie in ihnen erscheinen. Darum lehrt aber auch Kant, für die Dinge an sich, d. h. für die Dinge, abgesehen von meiner Erkenntnißweise, haben sie ganz und gar keine Gültigkeit. v. H. führt einen Satz Kant's an (743), und findet in ihm eine Ahnung seiner (wie ich eben gezeigt habe, ganz unkantischen) Meinung. Er beweist aber dadurch nur, daß er auch hier Kant nicht verstanden habe. Kant zeigt dort, „daß die Kategorie keinen anderen Gebrauch zur Erkenntniß der Dinge habe, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung." Denn die Kategorieen für sich sind nur Verstandesbegriffe, nicht gegenständliche Erkenntniß; dazu ist Anschauung nothwendig. Aber auch nicht bloß reine Anschauung, denn durch diese können wir Erkenntnisse a priori von Gegenständen nur ihrer Form nach bekommen. Das Ding, der Gegenstand selbst wird mir nur durch empirische Sinnesanschauung gegeben. Die empirische Erkenntniß heißt Erfahrung. Folglich, schließt Kant, haben die Kategorieen keinen anderen Gebrauch als zur Erkenntniß der Dinge als Gegenstände möglicher Erfahrung. Daß Herr v. H. diese doch so klare Auseinandersetzung Kant's gänzlich mißverstanden habe, zeigt die Anwendung, die er davon auf sein Beispiel vom Dreieck macht. Er meint nämlich, darnach sey es zwar apodiktisch gewiß, daß es mir nicht möglich sey, ein Dreieck anders zu denken, als mit der Winkelsumme von 180°, aber

ob das Realität habe über meinen Gedanken hinaus, „davon kann ich a priori gar nichts wissen, sondern nur durch Erfahrung und Induction. Mithin ist zwar die subjektive Denknothwendigkeit der mathematischen Gesetze für mich apodiktisch gewiß, aber keineswegs ihre reale Gültigkeit, sondern diese ist nur höchst wahrscheinlich." Das ist ein ganz thörichter Gedanke; und von solcher Thorheit soll auch Kant eine Ahnung gehabt haben? Das ist doch gerade so, als wollte ich behaupten: daß $2 \times 2 = 4$ ist, sey allerdings apodiktisch gewiß; ob aber zweimal zwei Thaler gleich vier Thalern seyen, sey nur höchst wahrscheinlich! Was ein Thaler ist, weiß ich freilich nur aus Erfahrung. Daß aber dies anschauliche Ding, das ich Thaler nenne, den Gesetzen der Arithmetik unterliegt, ist apodiktisch gewiß. Also, was in Raum und Zeit erscheint, kann eben darum, weil es in diesen Formen erscheint, den apodiktischen Gesetzen derselben niemals widersprechen. Der einzelne Gegenstand wird mir allerdings gegeben, aber die Gesetze seiner Erscheinung für mich schreibe ich ihm a priori mit Nothwendigkeit vor. Auf diesen festen, unzweifelhaften und unumstößlichen Gesetzen der Mathematik beruht alle unsere Wissenschaft. Warum denn sonst hat die Astronomie vor allen anderen Wissenschaften ihre so feste Gestalt, als eben darum, weil wir hier nichts Anderes betrachten und berechnen, als die Bewegung der Weltkörper im Raum, die von den apodiktischen Gesetzen der Mathematik abhängt?

Also nach Kant ist die Mathematik keineswegs, wie v. H. wähnt, ein werthloses Spiel mit subjektiven Verhältnissen und Beziehungen, und keine höchst schnurrige Einrichtung unsers Verstandes. Im Gegentheil, die Mathematik ist die feste Stütze aller äußeren menschlichen Wissenschaft; wir wissen aber von den Dingen nur, soweit sie Gegenstände der uns möglichen Erfahrung sind. „Die reale Geltung der Mathematik" ist nicht ihre Geltung für die Dinge an sich, wie v. H. meint, sondern sie hat nothwendige Gültigkeit nur für die Dinge, wie sie uns in Raum und Zeit erscheinen, denn die systematische Wissenschaft dieser Formen ist eben die Mathematik. Diese Formen aber haben ihren Grund nicht in den Dingen, sondern in unserer sinnlichen Erkenntnißweise. Die Vorstellung von Raum und Zeit ist Anschauung a priori, und darum ist sie allgemein und nothwendig, die Gültigkeit ihrer Gesetze für die in Raum und Zeit erscheinenden Dinge ist nicht Wahrscheinlichkeit aus Induktion, sondern Nothwendigkeit.

Aber Herr v. H. rüttelt auch sogar an der subjektiven Denknothwendigkeit der mathematischen Gesetze. Er giebt zwar

eine apodiktische Gewißheit derselben zu, aber „sie haben dieselbe zunächst nur für mich, und sogar für mich nur unter Voraussetzung der Fortdauer der logischen Beschaffenheit meines Denkvermögens.“ Wahrlich, das erinnert mich lebhaft an einen Unsinn, den einmal, ich glaube, ein hochgestellter Theolog hat drucken lassen; er behauptete: daß $2 \times 2 = 4$, sey zwar bis jetzt allgemein als richtig angenommen; ob das aber künftig immer der Fall seyn werde, sey durchaus nicht gewiß und ausgemacht! — Zunächst ist zwar allerdings meine Erkenntniß der dem Menschen eigenthümlichen Erkenntnißweise und Denkart Selbsterkenntniß, aber sie gilt doch allgemein für Jeden, der körperlich und geistig meines Geschlechts ist, ein Mensch wie ich. Oder soll das auch etwa gar nicht so gewiß und ausgemacht seyn, daß es noch mehre Menschen gebe? Diese Erfahrung sollte ich noch als zweifelhaft betrachten? Wo ich aber einen Menschen gleich mir erkenne, da setze ich eben, weil er ein Geschöpf meiner Art ist, mit völliger Gewißheit voraus — und nicht, wie v. H. sagt, indem ich mich zweifelhaften Analogieschlüssen anvertraue —, daß seine Erkenntnißweise und Denkart der meinigen gleich sey, ganz abgesehen davon, daß wir auch das Vermögen haben, uns einander mitzutheilen und uns zu verständigen „über das, was Jeder unmittelbar zunächst in seinem eigenen Innern erkennt.“ „Jedenfalls ist das Bewußtseyn dieser Denknothwendigkeit kein allgemeines“, sagt v. H., und zum Beweis erzählt er uns von einem Apotheker und einem Professor, von denen er den ersteren „gebildet“ nennt, den anderen aber einen „verrückt gewordenen.“ Ich meine aber, nach dem, was von ihnen mitgetheilt wird, waren beide verrückt, und jeder Nichtverrückte wird mit mir derselben Meinung seyn. Und nun, sollen wir etwa von den Verrückten, Irren und Geisteskranken uns sagen lassen, wie der Mensch erkenne und denken müsse? Nennen wir sie doch gerade darum so, weil wir die Ueberzeugung haben, daß in ihnen die wahre menschliche Erkenntnißart und Denkweise gestört und verkehrt sey! v. H. sagt: Wenn ich für meine Person durch den Versuch empirisch constatire oder durch noch so viele Versuchsfälle in meinem ganzen Leben, daß ich mir der Denknothwendigkeit eines mathematischen Gesetzes bewußt bin: so gelte das streng genommen doch nur für diese einzelnen Versuchsfälle, „aber ich kann gar nicht wissen, ob ich nicht in der Zwischenzeit unbemerkt gebliebene Anfälle von Geistesstörung gehabt habe, in welchen der Versuch das entgegengesetzte Resultat geliefert hätte, oder ob mein Denken nach einer Stunde noch unter logischen Gesetzen stehen wird.“ Nun, wahrlich, da hört denn doch Alles auf! Ich muß fast daran zweifeln, Herr v. H. sey

recht bei Sinnen gewesen, als er dies schrieb; wenigstens bin ich aber dessen ganz gewiß, daß zu jener Stunde „sein Denken nicht unter logischen Gesetzen stand." Ja, er kann mir diesen Zweifel gar nicht übel nehmen, denn „er kann ja gar nicht wissen, ob er nicht einen unbemerkt gebliebenen Anfall von Geistesstörung gehabt habe." Da hört doch Alles auf, sage ich; und meine das im Ernste und wörtlich. Stände es so mit uns, daß wir in keinem Augenblick unsers Lebens wissen können, ob wir bei gesunder Vernunft sind, wie wäre da menschliche Wissenschaft möglich, ja, auch nur eine sichere Behauptung, ein fester Entschluß, eine unverzagte Handlung? Dabei ist ein geistiger Verkehr unter den Menschen gar nicht zu denken, wenn Jeder niemals wissen könnte, ob er oder ein Anderer bei gesunder Vernunft sey oder verrückt. „Mit einem Worte — sagt v. H. — die mathematischen Gesetze haben für das Vorstellen nur so weit Gültigkeit, als die logischen. Vom psychologischen Standpunkte ist nun aber das Logische in meinem Denken nur eine thatsächliche, empirisch gegebene Naturanlage, die gerade so gut auch anders seyn könnte." Nun ja, wir sind eben Menschen, und alle unsere Vermögen sind menschliche; unser Wissen und unsere Wissenschaft beruht auf der Natur unsers menschlichen Erkenntniß- und Denkvermögens. Aber in jeder gesunden Vernunft lebt das Selbstvertrauen, daß der Mensch nicht etwa ein Traumleben führe, sondern die Wahrheit zu erkennen fähig sey. In diesem Selbstvertrauen hat unsere Wissenschaft ihre empirische Wahrheit, und erheben uns die Ideen zur höheren, ewigen Wahrheit. Es giebt für die Erkenntniß dessen, was dem Menschen Wahrheit ist, keinen anderen als den psychologischen Weg; wir wissen von keiner anderen Mathematik und keiner anderen Logik, als eben der menschlichen; und der Wahrheit dieser menschlichen Wissenschaften für das Gebiet der uns möglichen Erfahrung zu vertrauen, ist natürlich und selbstverständlich. Herr v. H. aber redet von einem gewissen metaphysischen Standpunkte, von dem sich erst das mathematische Gesetz als ein apodiktisch Gewisses darstelle, aber dieser Standpunkt sey „bloß eine durch Induktion gewonnene Hypothese." Wie? ein Standpunkt, der nur Hypothese ist? ein Standpunkt also, von dem wir nicht wissen, daß er ein Standpunkt sey, sondern nur annehmen, vermuthen? Ein sehr närrischer Standpunkt! Doch v. H. bezeichnet ihn ja, nämlich „wo die Welt realisirte logische Idee ist." Das ist wohl Hegel's Weisheit. Aber, soll damit der empirisch erkannten Welt die Idee des Weltganzen gegenübergestellt werden: so verhält es sich gerade umgekehrt. Denn während die Mathematik die nothwendige und feste Stütze aller unserer menschlichen Wissenschaft ist, fällt

sie für unsere ideale Ansicht gänzlich weg, denn die Welt in Raum und Zeit ist nur unsere beschränkte empirische Ansicht derselben.

„Insoweit hiernach Kant allein aus der apodiktischen Gewißheit die Apriorität der mathematischen Erkenntniß ableiten will (weil Erkenntniß a posteriori nur Wahrscheinlichkeit geben könne), so hat er sich im Mittel vergriffen", sagt v. H. Aber es verhält sich vielmehr so, daß Herr v. H. sich in der Auffassung der Lehre Kant's über die Art der mathematischen Urtheile ganz und gar vergriffen hat, d. h. er hat sie gar nicht verstanden. Kant leitet nicht die Apriorität der mathematischen Erkenntniß ab, und sagt auch nicht, Erkenntniß a posteriori könne nur Wahrscheinlichkeit geben. Beides ist eine Verdrehung der Lehre Kant's. Kant beweist vielmehr, daß, weil die mathematischen Urtheile synthetische Urtheile a priori sind, sie auf Anschauung beruhen müssen, aber nicht auf empirischer, sondern reiner Anschauung; und diese ist eben die mathematische. Der Nothwendigkeit ferner der Erkenntniß a priori stellt er nicht die Wahrscheinlichkeit, sondern die Zufälligkeit der Erkenntniß a posteriori gegenüber, weil diese nur möglich ist unter der Bedingung, daß mir der Gegenstand gegeben wird. Das empirische Urtheil, das sich auf Sinnesanschauung gründet, hat aber nicht Wahrscheinlichkeit, sondern assertorische Gewißheit. Es ist darum auch ganz falsch, was v. H. weiter über den Unterschied zwischen dem mathematischen und dem empirischen Urtheil sagt. Er sagt: die Fortdauer der Gültigkeit jenes hängt nur von der Fortdauer der logischen Beschaffenheit des Denkvermögens ab, die Fortdauer der Gültigkeit eines empirischen Urtheils zwar auch davon, aber zugleich von der Fortdauer der transscendenten Ursache der Wahrnehmung. Der Unterschied ist vielmehr dieser: die Sinnesanschauung, auf der das assertorische oder empirische Urtheil beruht, bedarf der für mich zufälligen Anregung, das apodiktische Urtheil aber beruht auf der unveränderlichen Form meiner Erkenntniß. Die Sinnesanschauung geht auf den gegebenen Gegenstand, die reine, mathematische Anschauung geht auf Raum und Zeit als die Formen der Sinnlichkeit, wie Kant sagt, weil sie die nothwendigen Formen sind, in denen mir die Gegenstände der Erfahrung erscheinen. Zufälligkeit und Nothwendigkeit sind Kategorieen der Modalität; sie sind nicht Bestimmungen der Gegenstände, sondern unserer Erkenntnißweise. Hier ist nicht die Rede von einer wechselnden Nothwendigkeit der Dinge, wie v. H. sagt, die den Schein der Zufälligkeit für die Dauer erweckt, sondern von der Zufälligkeit und Nothwendigkeit der Erkenntniß. — „Außerdem aber — sagt

v. H. — gilt das empirische Urtheil nur für das singuläre Objekt, während das formal logische mathematische Urtheil für eine ganze Gattung von Objekten gilt." Das scheint Herr v. H. richtig von Kant gelernt zu haben. Ja, von Kant, sage ich, und darum ist es mir unbegreiflich, wie er hinzufügen kann: „eine Allgemeinheit, deren Grund Kant in keiner Weise geahnt hat." Wie? Hat Kant denn nicht in seiner transcend. Aesthetik und in der Methodenlehre der Kritik der r. Vern., wo er so klar und bestimmt den Unterschied angiebt zwischen philosophischer und mathematischer Erkenntniß, gezeigt, daß wir in der Geometrie z. B. in der Zeichnung eines einzelnen Dreiecks den ganzen Begriff „Dreieck" anschauen, und darum das, was wir mathematisch von diesem Dreieck aussagen und beweisen, für alle Dreiecke gelte? Hat er nicht eben für diese Allgemeinheit des mathematischen Urtheils den Grund angegeben, nämlich die reine, mathematische Anschauung, von der hier unser Urtheil begleitet sey? Und nun soll nach v. H. erst v. Kirchmann den Grund nachgewiesen haben, Herr v. Kirchmann, der, wie ich in meiner Kritik seiner sog. Erläuterungen zu Kant's Kritik gezeigt habe, gänzlich unfähig ist, Sinnesanschauung, empirische Anschauung und reine Anschauung von einander zu unterscheiden! Wenn Kant sagt: wir sehen vermöge der reinen Anschauung in der Figur des einzelnen Dreiecks den ganzen Begriff „Dreieck": da sieht v. Kirchmann mit seinen Augen ein Dreieck, das seine Spitze hin und her bewegt, und läugnet mit dieser Albernheit Kant's reine Anschauung!

„A priori ist also das mathematische Urtheil nicht wegen seiner doch nur sehr cum grano salis zu verstehenden apodiktischen Gewißheit, sondern wegen seiner rein logischen Formalität", urtheilt Herr v. H. Aber Beides ist falsch, und nicht cum grano salis gedacht! Nach Kant sind die mathematischen Urtheile synthetische Urtheile a priori; synthetisch, weil sie unsere Erkenntniß erweitern und sich auf Anschauung gründen; a priori, weil diese Anschauung nicht die empirische, sondern die reine Anschauung ist. Die formale Synthese, die hier stattfindet, ist nicht eine logische, nicht eine a priorische Function des Verstandes, sondern eine figürliche, eine Function der produktiven Einbildungskraft. „Trotzdem ist diese Apriorität als solche nicht im Bewußtseyn, sondern nur das Gefühl der Nothwendigkeit des Geurtheilten, welches a posteriori vom Bewußtseyn percipirt und erkannt wird." Bei diesem Satze könnte Herrn v. H. wirklich etwas Richtiges vorgeschwebt haben, aber daß er dies Richtige nicht klar erkennt, habe ich schon früher gezeigt. Es wäre nämlich dies die Unterscheidung zwischen unmittelbarer Erkennt-

niß und Wiederbewußtwerden derselben. Die Thätigkeit der produktiven Einbildungskraft findet in unserer unmittelbaren Erkenntniß instinctiv und ganz richtig in dem unmittelbaren Wahrheitsgefühl statt, denn jeder Mensch ist von Natur und nothwendig Mathematiker, da ihm a priori die Vorstellung des Raums und der Verhältnisse in ihm gehört. Der Philosoph und der wissenschaftliche Mathematiker unterscheiden sich von dem ungebildeten Menschen nur dadurch, daß sie sich dieser Seite des menschlichen Erkenntnißvermögens klar bewußt sind, und zu einer systematischen und vollständigen Entwickelung dieser allgemein menschlichen Vorstellungen befähigt sind.

Herr v. H. will Kant auch willig die Thatsache einräumen, daß das mathematische Urtheil ein synthetisches Urtheil a priori ist, aber er kann nicht zugeben, daß man diese Synthesen nicht zuletzt aus Minimalschritten wie z. B. wiederholten Anwendungen des Satzes vom Widerspruch erbauen könnte. — Aber mit dieser Einwendung beweist er klar, daß er die eigenthümliche Natur der mathematischen Erkenntniß nicht einsieht, und nicht versteht, was Kant mit dem synthetischen Urtheil a priori meint. Das Eigenthümliche der mathematischen Erkenntniß besteht darin, daß sie zwar gedachte Erkenntniß ist, aber zugleich von Anschauung begleitet ist. Synthetisch aber ist das mathematische Urtheil, weil es zur Erweiterung und nicht bloß zur Erläuterung der Erkenntniß, wie das analytische, dient. Der Satz des Widerspruchs, den v. H. allein in den mathematischen Synthesen anwenden will, ist aber der Grundsatz nur für analytische, nicht für synthetische Urtheile. v. H. sagt weiter: das Bedürfniß seiner „logischen Minimalschritte" liege nur für die ersten Anfänge der Mathematik nicht vor, „weil dort das Material einfach genug ist, um auch ungeübten Köpfen logische Synthesen von etwas größerer Spurweite zumuthen zu können." — Es ist sehr gut, daß er uns diese, wie er sagt, beiläufige Bemerkung nicht vorenthalten hat. Denn auch sie zeigt, daß er Kant nicht versteht. Mit den „ersten Anfängen der Mathematik" meint er offenbar die mathematischen Grundsätze, die Axiome, von denen wir in der Mathematik ausgehen. Kant zeigt S. 566 u. 567 sehr klar, von welcher Art dieselben sind, und warum sie gerade in der Mathematik gelten. Sie sind, sagt er, synthetische Urtheile a priori, sofern sie unmittelbar gewiß sind; unmittelbar, d. h. ohne Beweis, bloß in meiner Anschauung. Und darum nennt er sie intuitive, nicht diskursive, Grundsätze. Darauf beruht die Gültigkeit der Axiome in der Mathematik, und nicht, wie v. H. sich ausdrückt, auf einem hinlänglich einfachen Material.

„Mit der Apriorität des mathematischen Urtheils ist nun aber noch nicht das Allergeringste bewiesen für die Apriorität des gleichgültigen Materials, an welchem diese logischen Synthesen vollzogen werden," sagt v. H. Verstehe ich ihn recht, so will er damit wohl sagen, daß die apodiktische Gültigkeit des Urtheils über die Form nichts beweise für die Apodikticität des Gegenstandes. Das Material, sagt er, erscheint hier als vollkommen gleichgültig. Aber zuerst erinnere ich, von logischen Synthesen, von logischer Function der Synthesis ist hier nicht die Rede, sondern von der figürlichen Synthesis der produktiven Einbildungskraft. Ferner, das Material ist hier ganz bestimmt, nämlich das im Raum Gegebene. Darum, beruhen jene nothwendigen mathematischen Urtheile auf der reinen Vorstellung, der Anschauung a priori des Raums, so haben sie selbstverständlich und nothwendig ihre Gültigkeit auch für das im Raum Gegenwärtige. Ich sehe deßhalb nicht, daß Kant sich hier eine Verwechselung habe zu Schulden kommen lassen. Ebenso wenig kann ich Verirrung finden in dem Satz, den v. H. citirt, nämlich: Wäre diese Vorstellung des Raums ein a posteriori erworbener Begriff, der aus der allgemeinen Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmungen nichts als Wahrnehmungen seyn." Das scheint mir doch sehr klar. Kant meint: dann würden die mathematischen Grundsätze nicht allgemeingültig, nicht apodiktisch seyn, sondern als Wahrnehmungen nur subjektiv und zufällig seyn. Dagegen sehe ich aber deutlich Verwirrung und Widerspruch in dem Satze, den Herr v. H. entgegenstellt. Denn, wenn die Vorstellung des Raums eine Anschauung a priori ist, so können die Grundsätze der Wissenschaft, die sich nur mit dem Raum und den Verhältnissen in ihm beschäftigt, nicht a posteriori der Erfahrung entnommen seyn, — und ebenso, wäre die Vorstellung des Raums eine Erkenntniß a posteriori, so würden sich auch die geometrischen Grundsätze auf Erfahrung gründen. —

Und so ruft denn Herr v. H. am Schlusse triumphirend aus: „Wir sind mit unserer Kritik zu Ende. Von allen Gründen Kant's hat auch nicht Einer sich bewährt." Ich aber sage: Ich bin mit meiner Beurtheilung der Kritik des Herrn v. H. zur Widerlegung der transcendentalen Aesthetik Kant's zu Ende. Ich habe gezeigt, daß auch nicht Eine seiner Entgegnungen Stich hält, denn alle zeigen nur seinen Mangel an gesunder Logik und an wahrer Einsicht in die Natur der mathematischen Erkenntniß.

So hat denn Herr v. H. die Aufgabe, die er sich in dieser Schrift stellte, gänzlich verfehlt. Er war nicht im Stande

und konnte nicht im Stande seyn, uns zur positiven Erkenntniß des Dinges an sich und seiner Beschaffenheit zu führen. Er ist zu seinen Irrthümern und Fictionen gekommen: 1) durch wirkliche Irrthümer Kant's, die er als solche nicht erkannte, 2) durch Mißdeutnngen der Lehren Kant's in Folge von irreführenden unklaren oder unrichtigen Bezeichnungen und Ausdrücken desselben, 3) durch gänzliches Nichtverstehen der unzweifelhaft richtigen Lehren Kant's.

Kant ist mit der „gesammten modernen Naturwissenschaft" und mit Herrn v. H. und mit dem natürlichen Menschenverstand einverstanden, daß wir die wirkliche Welt, die Welt der „seyenden Dinge" erkenuen. Aber er behauptet, daß diese wirkliche Welt in Raum und Zeit uns nicht in ihrem wahren Wesen erscheine, sondern nur nach der Form unserer beschränkten Erkenntniß. Und die Art und Weise dieser Beschränktheit können wir uns völlig zum Bewußtseyn bringen. Es ist eine falsche Auffassung, wenn v. H. sagt: „unser Intellekt rufe in uns ein der wirklichen Welt mehr oder minder ähnliches Abbild hervor, durch welches wir bei gehöriger kritischer Vorsicht im Stande sind, mehr und mehr von der wirklichen Welt mittelbar zu erkennen." Denn nicht Bilder, Abbilder — das ist der alte Irrthum der εἴδωλα des Demokrit — verschafft uns unser Erkenntnißvermögen, sondern wirkliche Erkenntniß. Und wie sollte uns alle kritische Vorsicht über die Bilder hinausführen, wenn unser Intellekt doch nur des Hervorrufens von Bildern fähig wäre? Ist doch die „kritische Vorsicht" nur eine Thätigkeit unsers Intellekts! Aber wir erkennen auch klar die Beschränktheit unserer empirischen Erkenntniß, und wir vermögen uns durch Negation der Schranken derselben denkend zum wahren Wesen der Dinge zu erheben.

Es ist falsch, zu behaupten, daß wir durch Induktionsreihen auf dem Fundament der Erfahrung zu einer „theoretischen Erkenntniß gelangen könnten, welche über das Gebiet der subjektiven Erscheinung hinausgeht." Denn unsere Induktionen bleiben ganz auf dem Gebiete der Erfahrung, und führen uns nur zur Erkenntniß der Gesetze der empirischen Erscheinungen.

Wenn die Pietät, mit der, wie v. H. am Schlusse seiner Schrift sagt, die empirische Schule des modernen Realismus auf Kant blickt, in nichts Anderem besteht, als in der Anerkennung, daß er die Erfahrung als einzige Quelle materialer Erkenntnisse aufgestellt und verfochten hat: so hat sie von Kant erst verzweifelt wenig gelernt. Sie sollte vor allen Dingen sich von Kant darüber belehren lassen, was Philosophie sey, und über die einzig richtige Methode des Philosophirens; sie sollte von ihm lernen, daß das Ziel der Metaphysik gerade das sey,

uns unsere unmittelbare ideale Ueberzeugung vom wahren Wesen der Dinge zum Bewußtseyn zu bringen. Aber die unbezweifelt großen Fortschritte unserer Physik und Physiologie haben diese empirische Schule zu dem Wahne verführt, als könnten wir durch sie zur tieferen Erkenntniß unsers inneren geistigen Wesens gelangen, da doch nur psychologische Kritik und Speculation uns dazu verhelfen kann. Dieser moderne Realismus ruft im Grunde nur alte Irrthümer wieder hervor. Wenn aber Berkeley, indem er Raum und Zeit für Formen der Dinge an sich hielt, aber darum, weil er eine richtige Einsicht in die Eigenthümlichkeit dieser Formen hatte, die ganz vom Raum umfaßte und beherrschte Körperwelt für ein Nichts ansah, — so betrachtet auch diese moderne Schule jene Formen als Formen der Dinge an sich, und läugnet die Wahrheit des transscendentalen Idealismus. Aber sie überwindet den Widerspruch, den unsere Vernunft dagegen erhebt, dadurch, daß sie das eigenthümliche Wesen jener Formen verkennt und läugnet, und der fest begründeten Wissenschaft der Mathematik mit thörichter Dreistigkeit ins Angesicht schlägt!

Zur Geschichte der Aesthetik.

M. Schasler: Aesthetik als Philosophie des Schönen und der Kunst. Erster Band: Kritische Geschichte der Aesthetik von Plato bis auf die Gegenwart. Berlin 1872. Nicolaische Verlagsbuchhandlung.)

Von Dr. A. Lasson.

Zweite Hälfte.

5. Wenn Schasler nun daran geht, den Haupttheil seiner Aufgabe zu lösen und die Geschichte der ästhetischen Theorieen zu schreiben, so ist ihm die erste Frage die nach der Methode der Anordnung. Denn er betrachtet die Methode nicht als etwas gegen den Gedankengehalt der Wissenschaft Gleichgiltiges, sondern als die dem Inhalt nothwendig als seine eigene zugehörige Form, durch deren Beeinträchtigung auch der Inhalt geschädigt werden würde. Die wahre Methode aber scheint ihm die dialektische Methode zu seyn so wie sie im Wesentlichen Hegel gelehrt und geübt hat, und wenn der Verfasser in der Geschichte der Aesthetik einen durch innere Nothwendigkeit der Entwicklung bestimmten organischen Proceß erblickt, so ergiebt sich für ihn

die Aufgabe, die Dreigliedrigkeit jenes dialektischen Processes in der thatsächlich gegebenen geschichtlichen Entwicklungsreihe aufzuzeigen.

Indessen nimmt doch der Verfasser der dialektischen Methode gegenüber eine eigenthümliche Stellung ein. Das ist ihm gewiß, daß jene Dialektik in den Dingen selber vorhanden ist. Dieser Dreischritt des Allgemeinen durch das Besondere zum Individuellen ist die einzige und unbedingte Form jeder organischen Entwicklung (S. 8). Der dialektische Proceß ist der Pulsschlag des inneren Lebens der Idee selbst, das Gesetz ihrer Selbstbewegung (S. 941). Diesen Proceß der Entwicklung im realen Object nun im Gedanken nachzudenken, ist damit die Aufgabe der Wissenschaft. Aber eben hier beginnen die Einwendungen des Verfassers gegen die gewöhnlichen Auffassungen vom Wesen der Dialektik im Denken. Daß man zur Erkenntniß jener objektiven Dialektik durch reines speculatives Denken aus den Begriffen selber gelangen könne, indem man die Selbstbewegung der Begriffe gewissermaßen nur beobachte, das bestreitet er. Vielmehr die Voraussetzung dafür bilde die umfassendste Kenntniß der erfahrungsmäßig festgestellten Thatsachen bis ins Detail; empirische Einzelforschung allein könne diese Thatsachen gewinnen, und in dem Maaße, in welchem man sich tiefer und tiefer in diesen Reichthum der Erscheinungen hineinlebe, verschärfe sich auch der Blick für ihren inneren genetischen Zusammenhang. Darum fordert der Verfasser ein Verfahren, das inductiv und deductiv zugleich sey; die reflectirende Erwägung der Begriffe soll ergänzt werden durch eine einfache Anschauung, die wahrhaft speculativ, nicht mit bewußter Vermittlung durch das Denken des Einzelnen, in der Sache lebt, sich an dieselbe hingiebt und dadurch in den Stand gesetzt wird, die eigene innere Bewegung treu wiederzuspiegeln.

Natürlich kann der Verfasser das blinde Vertrauen zu dem Erfolge der absoluten Methode nicht theilen. Die Dialektik in diesem ihrem subjektiven Sinne als Thätigkeit des Denkenden ist ihm im besten Fall nur ein gelungener Versuch, die vorhande-

nen Unterschiede, die als Thatsachen oder Gedanken gegeben sind, als wesentliche Unterschiede des Bewußtseyns aufzuzeigen (S. 1078). Die Handhabung derselben bei Früheren, bei Hegel und seinen Schülern, bei Weiße wie bei Vischer, tadelt er auf's schärfste; die Methode erscheint ihm hier wie ein bequemes Hilfsmittel der Sophistik, wo das Ziel, das man erreichen will zum voraus feststeht, und durch künstliches Hineinzwängen der Begriffe in das ein für allemal fertige Schema der Schein erregt werde, als hätten diese von selber auf jenes Ziel hingetrieben. Gerade daß verschiedene Denker von gleichem Ausgangspunkte mit Anwendung der gleichen Methode zu so ganz verschiedenen Resultaten gelangen konnten, ist ihm ein Beweis, wie gering der Werth der Methode ist, wo sie selber den Gedankengehalt erzeugen soll. Indessen die formalen Fehler in der Anwendung dürfen nicht als substanzielle Mangelhaftigkeit des Princips hingestellt werden (S. 443); vielmehr sey die dialektische Methode, wenn sie nichts weiter bezweckt, als die der Selbstbewegung der absoluten Idee adäquateste Form des speculativen Gedankens zu finden, in der That die allein wahrhafte Methode des Philosophirens überhaupt (S. 974).

Rein durch das logisch-nothwendige Denken der Reflexion zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, ist nach dem Verfasser schon deshalb unmöglich, weil alles Denken vermittelst der Sprache geschieht, das Denken aber, — und darauf legt der Verfasser großen Nachdruck, — in der Sprache nur ein relativ adäquates Organ besitzt. Dazu kommt für jeden Denker die unabstreifbare Fessel der Subjectivität, aus der er nicht heraus kann. Darum ist die Intuition nöthig, welche unmittelbar mit dem wesentlichen Inhalt der Erfahrung zusammenfällt, und die Speculation ist ein Proceß mit den drei Momenten: unmittelbare Intuition, logisch-nothwendiges Denken und vermittelte Intuition. Hegel wird zum Vorwurf gemacht, daß er das Denken des Menschen mit dem Denken des Absoluten identificirt habe, daß er dem Empirischen theils nicht gerecht geworden sey, theils was er der Empirie verdanke als eine Ableitung aus rei-

nen Begriffen dargestellt habe. Schließlich kann die dialektische Methode den Gewinn der absoluten Wahrheit nicht verbürgen, weil diese überhaupt unzugänglich ist: jede Philosophie hat nur relative Geltung; über jedes System wird zur Tagesordnung übergegangen werden (S. 1133). Und so wird denn die vorgebliche Objectivität einer aprioristischen Methode verworfen. Alles Philosophiren hat eine wesentlich anthropologische Bedeutung. Der wahre Werth eines philosophischen Systems besteht in dem Erfülltseyn mit substanziellem Inhalt überhaupt, sowie weiterhin in der individuellen Anerkennungs- und Denkweise, in welcher dieser Inhalt vorgebracht wird. Die Methode muß sich als ein dem Inhalt selbst immanentes Moment, dieser Inhalt aber als der zur organischen Gliederung und Entfaltung drängende geistige Lebensstoff erweisen (S. XX).

Sich mit der dialektischen Methode auseinanderzusetzen, die auch in der Aesthetik so lange ihre Herrschaft geübt hat, hat auch Lotze in seiner Geschichte der Aesthetik nicht umgehen können. Und die Resultate, zu denen er gelangt, sind doch denen, bei welchen Schasler ankommt, nicht so ganz unähnlich. Lotze giebt zu, daß die dialektische Methode in der Natur und den Bedürfnissen unserer Erkenntniß ihre starken Wurzeln hat (S. 176); bei ihm aber nimmt die Einsprache die Wendung, daß nicht die Verstandesbegriffe einer Dialektik unterliegen, sondern nur das Endliche selbst den Uebergang erfahre (S. 174), eine Wendung, die wir nicht können gelten lassen, sofern im Sinne der Dialektiker gar nicht von dem Begriffe die Rede ist, den sich jemand macht, sondern von dem, der in den Dingen lebt. Diesen gilt es ja eben in seinen Wandelungen zu erfassen. So ist denn die Dialektik nach Lotze, was sie in gewissem Sinne auch bei Schasler ist, nicht sowohl eine Methode, als eine Aufgabe; doch jener, der die Methode in weniger strengem Zusammenhang mit dem Inhalt sieht, findet die Aufgabe darin, „durch irgend welche Mittel geschmackvoller Reflexion eine zusammenhängende Gruppe von Begriffen in eine fortschreitende Reihe triadischer Cyklen zu ordnen“ (S. 176), und so verfährt er denn auch

selber. Das klingt denn nun weit unbestimmter als es gemeint ist; denn diese triadischen Cyklen haben ein ganz bestimmtes Princip. Es gilt nämlich auch Lotze, diese Form alles Daseyns und Geschehens, den dialektischen Proceß, im Denken zu erfassen. Sie hat ihm Sinn und Glaubwürdigkeit nur in einer Welt, deren wesentlichster Kern die Verwirklichung von Zwecken ist (S. 201); die Dialektik wird von dem Werthe abhängig, den jeder Begriff für die Verwirklichung der Idee hat; das ergiebt eine Art von poetischer Gerechtigkeit (S. 184). Mit anderen Worten: die Dialektik ist die Form des organischen Processes, und wo ein organisches Werden und ein organisches Ganzes gedacht werden soll, da muß das Subjekt diese objective Dialektik denkend wiederholen.

Es ist von Interesse zu sehen, wie sich die dialektische Methode in der Anschauung zweier Zeitgenossen ausnimmt, von denen der eine der Hegelschen Schule angehört, der andere ihr fernsteht. Die Prätension des voraussetzungslosen Denkens und der absoluten Erkenntniß ist aufgegeben, die Empirie in ihre Rechte eingesetzt; die dialektische Form des Geschehens ist eine Thatsache der Beobachtung mehr als der Speculation. Diesen Standpunkt discutiren wollen wir bei Gelegenheit der Geschichte der Aesthetik nicht. Aber bemerken wollen wir doch, daß es ungerecht ist, wenn Schasler Männern wie Weiße, Vischer, selbst Hegel den Vorwurf der Sophistik macht, wo er meint, daß ihre dialektischen Wendungen willkürlich, nicht der Sache entsprungen seyen. Gilt der Satz, — und auch uns scheint er zu gelten, — daß die Dialektik die Aufgabe stellt, die objective Entwicklung der Begriffe im subjectiven Denken nachzuerzeugen: so ist eben gar nicht zu verlangen, daß in diesem bestimmten System dieses Mannes das Problem, welches ein unendliches ist, vollkommen gelöst sey. Der Irrthum ist unvermeidlich, jede Theorie nur ein Beitrag zur Lösung und als solche dankenswerth, wenn sie nur sonst geistvoll und sachlich ist. Jene Männer haben das Ihrige gethan; daß ihre Versuche, ihre Gedanken dialektisch zu ordnen, zum Theil mißlungen sind, könnte an

sich ihnen nicht zum Tadel gereichen, außer sofern sie ihre Gedanken „für den Monolog des absoluten Denkens selber ausgeben, den sie wie Stenographen möglichst genau in philosophischer Chiffreschrift nur wiedergegeben hätten" (Schasler S. 1078). Das aber konnte im Ernste doch immer nur als ideales Ziel hingestellt, nicht als realisirte Thatsache ausgegeben werden. Schasler selbst fällt doch mitunter in den Ton des reinen Apriorismus zurück (z. B. S. 445), — wagt er doch sogar, auf Grund dialektischer Erwägungen den zukünftigen Gang der Weltgeschichte bis zum Ende aller Dinge vorauszusagen (S. 1196); — seine Versuche dialektischer Ableitung werden Andere auch wieder willkürlich, gezwungen, irrthümlich nennen. Daß man ihm deshalb ein sophistisches Verfahren zuschreibe, wird er sich gleichwohl mit Recht verbitten. Die dialektische Methode ist in besonnener Reflexion ein werthvolles heuristisches Motiv; sie leitet an, die fehlenden Glieder des Gedankenganges zu ergänzen, den anderweitig durch Erfahrung und Reflexion gewonnenen Inhalt zu systematischer Totalität zu ordnen. Ein Schlüssel, der alle Thüren öffnet, oder ein Talisman, vor dem alle Pforten von selber aufspringen, das ist sie nun einmal nicht, und ihr Werth ist immer davon abhängig, welche Hand sie führt. Weiße's Dialektik ist geistvoll und sachlich genug, daß seine ästhetischen Anschauungen, aus der systematisch-dialektischen Form gelöst, wie es in seinen nachgelassenen, von R. Seydel herausgegebenen Vorlesungen der Fall ist, wenig von ihrem Wesen und ihrem Werthe verlieren, ohne daß doch diese dialektische Form ein rein äußerliches Gewand oder eine willkürliche Zuthat genannt werden könnte. —

6. Die oben dargelegten Ansichten nun bestimmen Schasler's Art Geschichte zu schreiben. Es ist anzuerkennen, daß er sich dem Grundsatze treu bewährt hat, daß aller dialektischen Construktion ein gewissenhaftes Sicheinleben in die Thatsachen vorhergehen müsse. Er hat es weder an Fleiß noch an Liebe und Verständniß für das Einzelne der geschichtlichen Erscheinung fehlen lassen. Dagegen zeigt sich überall eine fast allzugroße

Vorliebe für straffe Systematik. Wir wünschten den Geschichtsschreiber weniger systematisch. Gewiß läßt sich Geschichte der Wissenschaft nicht so schreiben: Nun kam auch einer, der lehrte so, und nun wieder ein anderer, u. s. w. Die Frage ist: wie kam's? wo knüpfte er an? welches Problem lag ihm vor? warum löst er es grade so? Die pragmatische Ableitung berücksichtigt die Stimmung der Zeit, die Kultur des Denkens, die Nation, die Vorarbeiten, die vorhandenen Anschauungen und Erfahrungen, die persönliche Anlage. Die philosophische Anschauung geht tiefer; sie sieht wenigstens in den geschichtlich denkwürdig gewordenen Standpunkten integrirende Momente des Ganzen, und beobachtet, wie die Idee sich stufenweise im Bewußtseyn der Menschen offenbart. Diese innere Nothwendigkeit der Entwicklung läßt sich auch psychologisch sehr wohl begründen. Jeder hat seine Singularität und betont die eine Seite der Sache; die Einseitigkeit ruft den Widerspruch hervor, der selber wieder nur diesen Gegensatz betont, bis der Versuch der Vermittlung und Versöhnung der streitenden Principien zu einem neuen erfüllteren Princip führt, das doch auch nur eine Seite der Sache vorwiegen läßt, u. s. f. Diese psychologische Vermittlung ist nur äußere Ursache, deckt sich aber mit dem inneren Grunde, der Nothwendigkeit der Sache. Aber das Incommensurable der Wirklichkeit, besonders wo die freie That des genialen Subjektes waltet, darf über solcher logischen Erwägung der im Begriffe gesetzten Momente der Entwicklung nicht vergessen werden. Die Züge sind eben nur im Ganzen und Großen da; die Erscheinungen tragen nur die ungefähre Richtung an sich, und was nebenbei geht, hört doch damit keineswegs auf, wesentliches Glied der Entwicklung zu seyn.

Die Art nun, wie Schasler die geschichtlichen Erscheinungen zum Systeme ordnet, scheint uns mehr von äußerlichem Schematismus, als von innerer Dialektik zu haben. Statt des Versuchs, der inneren Selbstbewegung der Begriffe zu folgen, behilft er sich mit einer Reflexion über die nothwendige Stufenfolge der Standpunkte in jeder wissenschaftlichen Thätigkeit. Es

sind das die schon oben berührten der unmittelbaren Intuition, welche die Thatsache hinnimmt und sie unbefangen in den übrigen Vorstellungskreis einreiht, der Reflexion, welche einseitige Glieder eines gegensätzlichen Verhältnisses an der Erscheinung festhält und sie für die Totalität nimmt, und die vermittelte Intuition, welche durch die Reflexion hindurchgegangen das Phänomen wieder auf die ideale geistige Einheit zurückführt. Diese drei Standpunkte nun erscheinen in der Geschichte der Aesthetik so, daß das Alterthum den Standpunkt der unmittelbaren Intuition, die moderne Periode bis Kant den der Reflexion und endlich die Schelling-Hegelsche Periode den der Speculation vertritt. Innerhalb jeder dieser Perioden aber wiederholen sich eben jene Unterschiede in ganz ähnlicher Weise. So ist Plato und Baumgarten intuitiv, Aristoteles gleich Lessing-Winkelmann reflexiv, Plotin und Kant speculativ; in der Periode der Speculation herrscht die entsprechende Dreitheilung: Idealismus, Realismus, Ideal-Realismus, welchen letzteren Schasler sich selber vorzubehalten scheint.

Ein so allgemeines Schema für den Ausdruck der inneren Entwicklungsform auszugeben, halten wir nicht für statthaft. Die Welt müßte furchtbar langweilig werden, wenn sich jede Entwicklung so an dem Faden eines einfachen Rechenexempels abspänne. Die zusammenwirkenden Kräfte, die in jeder Entwicklung, besonders in derjenigen wissenschaftlicher Begriffe, sich manifestiren, sind reichhaltiger; die Harmonie, die sich in dem scheinbaren Wirrwarr herstellt, hat mehr Fülle und Klang, als solch ein doch etwas pedantisches Schema zuläßt. Zudem gilt doch dieses letztere für alles und jedes. Die besondere Form der Entwicklung, die man gerade für das ästhetische Bewußtseyn wegen seines eigenthümlichen Gehaltes erwarten müßte, ist damit nicht bezeichnet. Der Verfasser strebt gar nicht nach dem Nachweis, daß jeder einzelne von jenen Standpunkten ein in der Selbstentwicklung des Begriffes des Schönen und der Kunst als ein Moment desselben geforderter sey, was doch allein der Sinn einer dialektischen Gliederung der Geschichte der Aesthetik

seyn könnte. Insofern gesteht der Verfasser der Ansicht Vischers, so heftig er gegen dieselbe polemisirt, doch thatsächlich ihre Berechtigung zu: nämlich daß die logische Folge der Begriffsmomente sich mit der geschichtlichen Folge der Gedanken keineswegs decke. Den Beweis, daß dies doch der Fall sey, hat der Verfasser aufgegeben und nur irgend welches Gesetz der Entwicklung nachzuweisen versucht, welches eigentlich überallhin paßt. Wir stehen nicht an, auch der Art zuzustimmen, wie Vischer seine Ansicht begründet, wenn er anführt, daß 1) die Geschichte der Aesthetik als Wissenschaft noch zu neu ist, und daß 2) was von den Grundlagen der philosophischen Systeme gilt, nicht ebenso auch auf die abgeleiteten Theile angewandt werden kann. Freilich wenn Vischer aus diesen Gründen es vorzog, einer Geschichte der Aesthetik im Zusammenhange zu entsagen und die Ansichten der Früheren nur je an einzelnen Stellen bei der Besprechung der einzelnen Theile des Systems wiederzugeben, so hat er damit zwar nicht, wie Schasler meint, „im Grunde die Wissenschaft selber geleugnet und zu einer bloßen Hypothese degradirt, indem er sie aus dem organischen Zusammenhange ihrer realen Entwicklung löst", aber er hat doch damit auf wesentliche Vortheile verzichtet und wesentliche Nachtheile eingetauscht, weil man nun keinen Denker nach dem eigenen inneren Zusammenhange seiner Gedanken kennen lernt, und diese letzteren dadurch das beste Theil ihrer Berechtigung einzubüßen scheinen. Insofern ist eine zusammenhängende Geschichte der Aesthetik nach Vischer eine Aufgabe geblieben, die zu lösen der Mühe verlohnte. Ein dialektischer Zusammenhang der Erscheinungen aber ist in der That auch bei Schasler nicht vorhanden, und jenes äußerliche Schema der Entwicklung kann man nur im Ganzen und Großen gelten lassen; es paßt hier soweit wie es überall paßt. Der Verfasser hat sich in seinem sachlich begründeten Urtheil durch jenes Schema aber auch thatsächlich nicht beirren lassen; den Thatsachen Gewalt anzuthun hütet er sich. Ueber die Auffassung und Gruppirung kann man zuweilen mit ihm streiten, das könnte man aber auch wohl ohne jenen Schematismus und

die Versuchungen die er bietet. Der Verfasser will vor allem gerecht seyn. Jenem Schema zufolge sollte Aristoteles z. B. auf dem allgemeinen Boden der Intuition stehend den Reflexionsstandpunkt vertreten. Aber der Verfasser unterläßt nicht, aber- und abermals einzuschärfen, daß Aristoteles doch echt speculative Gesichtspunkte habe, daß seine Reflexion intuitiv sey. Der geschichtliche Fortgang sollte immer auch ein Fortschritt seyn. Bei den englischen Aesthetikern aber findet er einen Fortgang von einer wenn auch phantastischen doch reinerer Anschauung zu materialistischer Rohheit, und Diderot z. B. bezeichnet er als einen Rückgang gegen Batteux. Jenes Princip der Gruppirung der Erscheinungen ist also nicht so streng, daß es nicht eine unbefangene Auffassung und Beurtheilung des Gegebenen gestattete. Und so kann man, auch wenn man es nicht für durchaus zutreffend hält, doch in demselben kaum einen wesentlichen Uebelstand finden.

7. Was nun die oberste Eintheilung der Geschichte der Aesthetik betrifft, so scheint uns Zimmermann insofern das Rechte getroffen zu haben, als er alles, was vor Baumgarten liegt, als eine „Vorgeschichte" bezeichnet. Mit Recht bemerkt er: Die ästhetischen Begriffe sind älter als die Aesthetik; die eigentliche Geschichte der Aesthetik beginnt erst mit ihrem Auftreten als besondere Wissenschaft (S. XII). Es giebt keinen rechten Begriff von der Sache, wenn man von einer platonischen, aristotelischen Aesthetik spricht. So wenig Plato wie Aristoteles oder Plotin noch sonst irgend ein Aelterer oder Neuerer bis zu Baumgarten hat eine Wissenschaft des Schönen im Auge gehabt oder auch nur für möglich gehalten. Nur gelegentlich kommt Plato auf das Schöne zu sprechen, nicht in irgend systematischer Reflexion; die Kunst betrachtet er nur nach ihrem Verhältniß zur Erkenntniß und zum sittlichen und politischen Leben. Aber auch Aristoteles hat nicht von ferne daran gedacht, die Erscheinungen des Schönen als ein besonderes Reich der Objecte denkend zu durchdringen. Allein die Bedeutung der Kunst für anständige Unterhaltung oder sittliche Bildung, ihre Wirkungen auf das

menschliche Gemüth, die technischen Mittel, durch welche sie diese erreicht, ihr Werth für das Staatsleben und die Erziehung der Jugend: das erwägt er und langt so bei einer praktischen Kunstlehre an, die nachweist was auf diesem Gebiete zweckmäßig oder zweckwidrig, was edel und werthvoll oder gemein und verwerflich sey. Wenn dabei auch solche Betrachtungen und Bestimmungen vorkommen, die dauernde Wahrheit enthalten und über das Gebiet griechischer Anschauungsweise und Kunstübung hinausreichen, so ist das bei einem Denker wie Aristoteles nicht zu verwundern, so wenig wie die Nachwirkung dieser Gedanken in der Nachwelt, ohne daß man doch sagen könnte, Aristoteles habe in der Poetik oder Politik eigentlich Aesthetik gelehrt. In relativer Selbstständigkeit als eine Manifestationsweise des Absoluten tritt das Schöne erst bei Plotin auf; aber dafür bleibt hier das Interesse an die obersten Principien gefesselt, und von einer Entfaltung derselben zu einer durchgeführten Lehre vom Schönen ist gar nicht die Rede. Gewiß ist es höchst interessant, bei diesen Denkern des Alterthums die ersten Keime der späteren Theorieen zu beobachten; aber eine erste Periode der wissenschaftlichen Aesthetik ins Alterthum zu verlegen scheint uns kein richtiger Gesichtspunkt.

Es wird also wohl dabei bleiben müssen, daß die Aesthetik als Wissenschaft mit Baumgarten beginnt. Daß dieser an Tiefe und Wahrheit der Anschauung weit hinter jenen Alten zurücksteht, ist kein gültiger Gegengrund. Nicht die Fülle des Inhalts entscheidet, sondern die bloße Thatsache, daß hier zum ersten Male der Versuch gemacht ist, das Schöne als ein selbstständiges Phänomen der denkenden Betrachtung im Zusammenhange zu unterwerfen. Die Aesthetik ist durch und durch eine deutsche Wissenschaft. Die fundamentale Bedeutung, die das Schöne für das menschliche Geistesleben wie für den Zusammenhang der Welt besitzt, ist nur von deutschen Denkern nach ihrer ganzen Größe gewürdigt worden. Die Aesthetik hat daher eine verhältnißmäßig kurze Geschichte, und wenn man mit Schasler innerhalb der deutschen Aesthetik eine vorkantische und eine nach-

kantische Periode zu unterscheiden hat, so kann man die Geschichte der Aesthetik nur in zwei, nicht in drei Perioden gliedern.

Schasler hat nach unserer Meinung die Geschichte der Aesthetik in zu nahem Zusammenhange mit der Geschichte der systematischen Philosophie überhaupt behandelt. Gewiß haben die Wandlungen des speculativen Gedankens auch auf dieses Gebiet sich bestimmend und gestaltend erstreckt; aber die anderen Factoren, die das theoretische Bewußtseyn vom Schönen bedingt haben, das gesammte Culturleben und die Kunstübung innerhalb der Nation, dürfen deshalb nicht in zweite Linie zurücktreten. Schasler hat sie nicht übersehen, aber wie uns scheint nicht genügend betont. Der Zeitpunkt, in welchem die Aesthetik zuerst den Versuch machte, eine Geltung als selbstständige Wissenschaft zu erringen, ist nicht durch Zufall ein Wendepunkt im deutschen Culturleben überhaupt. Gewiß legte die Leibnizisch-Wolffische Philosophie die Ausbildung einer Theorie der sinnlichen Erkenntniß nahe; schon Bilfinger hatte in seinen Determinationes de Deo, anima et mundo (§. 268) verlangt, daß in Bezug auf Gefühl und Einbildungskraft dasselbe geleistet werde, was Aristoteles in Bezug auf den Verstand geleistet habe, daß ihre Thätigkeiten auf Gesetze kunstmäßigen Verfahrens zurückgeführt würden, wie es für die Verstandeserkenntniß in des Aristoteles logischem Organon geschehen sey. Wenn aber durch Baumgarten seit 1750 eine Aesthetik als Lehre von der Schönheitsempfindung besonders auf den Gebieten der Poesie und Rhetorik ausgebildet worden ist, so ist das wesentlich auch dadurch bedingt worden, daß Erörterungen über Zweck und Aufgabe der Poesie seit dem Streite gegen Gottsched in Deutschland mit Lebhaftigkeit geführt wurden, und es spricht sich darin eine verwandte Stimmung aus, wie die welche in Klopstock's Messias zum Ausdruck kam und diesem Gedichte seit 1748 bei der ganzen Nation eine so begeisterte Aufnahme verschaffte, daß das Erscheinen des ersten Bruchstücks in dem gesammten deutschen Geistesleben Epoche macht! Wenn nun seitdem die Aesthetik an Inhalt und Bedeutung fortwährend zunahm, so hat die philosophische Theorie den Aufschwung des

deutschen Geistes zum Cultus des Ideals eben nur begleitet und abgespiegelt, und die Wandlungen derselben sind nicht allein oder hauptsächlich aus dem Entwicklungsgange der philosophischen Speculation abzuleiten, sondern ihre einzelnen Formen sind wesentlich mit bestimmt worden durch die zunehmende Bedeutung, die die Pflege des Schönen in dem nationalen Leben gefunden hatte. Die Ursprünge der Aesthetik deuten noch auf ein Zeitalter hin, dem die fundamentale Bedeutung des Schönen und der Kunst noch nicht zum Bewußtseyn gekommen war, auf eine Stimmung, der das Schöne als ein erfreulicher, aber immerhin entbehrlicher Luxus erschien. Ihre weitere Entwicklung wurzelt in einem Zeitalter, das in literarisch-ästhetischem Treiben, in der poetischen Gestaltung der Ideale die besten Kräfte der Nation concentrirte; die Philosophie Kant's mußte fast wider ihren Willen und wider den nächsten Zusammenhang des Systems dieser Richtung des Zeitalters ihre Huldigung darbringen, indem sie sich auf eine wissenschaftliche Zergliederung des Wohlgefallens am Schönen und seiner Bedeutung für die Totalität der menschlichen Geistesthätigkeiten ausführlich einließ. Eigentlich erst seit Schelling und Solger ist die Aesthetik ein beherrschender Haupttheil der philosophischen Systeme geworden; aber nicht einmal von da ab spiegelt sich in der Entwickelung der Aesthetik vorwiegend die innere Verschiedenheit der philosophischen Denkweisen.

Jene beiden Hauptperioden der wissenschaftlichen Aesthetik nun unterscheiden sich so, daß in der ersten das Interesse sich auf das für die Schönheitsempfindung empfängliche Subject richtet, in der zweiten auf die Bedeutung des Schönen selber in dem System der Dinge. Das Schöne ist erst das was gefällt, nachher ist es die sinnliche Erscheinung der Idee. Der Gang ist hier ganz augenscheinlich nicht der, daß die einzelnen Momente der Idee des Schönen nacheinander in das Bewußtseyn des Menschen treten, vielmehr wird zuerst gar nicht eigentlich auf das Object selber reflectirt, sondern nur auf seine Spiegelung in der Empfindung. Man fragte zuerst nach den Wirkungen

des Schönen auf ein menschliches Gemüth, und der Unterschied des Schönen vom Angenehmen, Guten, Vollkommenen, Wahren wurde nicht in dem Object selbst, sondern in der Form der Auffassung desselben durch das Bewußtseyn gefunden. Die Untersuchung ging zuerst nicht der makrokosmischen Bedeutung des Schönen, sondern seinem Nutzen für den Menschen nach. Die Bestimmung der Kunst war, zu gefallen, ein edles Vergnügen zu bereiten, zu belehren, zum Verständniß des Guten und Wahren zu erziehen, oder wo dieser Standpunkt seine höchste Vollendung erreichte, das gefesselte Spiel der Geisteskräfte zu befreien, aus der Zerstreuung die Totalität wieder herzustellen. Erst Schelling hat angefangen, nicht das Verhalten des Menschen zum Schönen, sondern das Schöne als Object zu untersuchen und es in die Welt der Objecte an seiner Stelle einzureihen. Und das war eine große, eine geniale That. Zwar hatte schon Kant die Nothwendigkeit der ästhetischen Stimmung für die Gesammtheit der geistigen Thätigkeiten, Schiller ihre Unentbehrlichkeit für die Culturentwicklung des menschlichen Geschlechtes nachgewiesen: aber den Gedanken, daß das Absolute vermöge innerer Nothwendigkeit sich auch als Schönheit manifestiren müsse, hat erst Schelling ausgesprochen, und nun konnte die frühere fortwährend ventilirte Frage gar nicht mehr aufgeworfen werden, wozu denn eigentlich das Schöne und die Kunst gut wäre. Mit dieser Conception, die Schelling freilich nur in der ungeschicktesten Form systematisch darzustellen vermochte, die aber bei den Nachfolgern zu einem innerlich wohlgegliederten System der tiefsten Gedanken fortgebildet wurde, vollendet sich gradezu die neuere Wissenschaft. Nicht nur daß hier in frappantester Form eine Erscheinung, die immer nur unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit aufgefaßt werden zu können geschienen hatte, als Selbstzweck, d. h. als weiter keinem Zweck als der Offenbarung des Absoluten dienend gedacht und dadurch der Weg zu einer organischen Weltauffassung überhaupt gewiesen wurde: die Aesthetik ist seitdem auch der mächtigste Hebel der Speculation, insbesondere ein starkes Gegengewicht gegen die Alleinslehre,

gegen die Verflüchtigung der Dinge im Nichtseyn geworden. Der Satz, daß nur dem Absoluten wahrhaftes Seyn zukommt, führt nothwendig zum Satze vom Nichtseyn alles Endlichen, Sinnlichen: erst sofern das Absolute in dem Endlichen als seine Form erscheint, erlangt dieses eine Festigkeit und relative Selbstständigkeit, die es seinem Stoffe nach nicht haben kann, und tritt damit in das Reich des wahrhaft Seyenden ein. Fichtes Gedanke, die Welt als das versinnlichte Material der Pflicht zu fassen, giebt nur eine Seite der Sache; damit kommt man aus dem Akosmismus und Subjectivismus noch nicht heraus. Alles Endliche als Moment in der Selbstentwicklung der Idee zu begreifen, das war die Aufgabe, die sich die deutsche Wissenschaft gesteckt hatte. Ohne die Aesthetik hätte sie nicht erfüllt werden können. Wie das Endliche als Gutes durch seinen Werth ein Mittel wird für den absoluten Zweck, so wird es als Schönes durch seine Form eine Darstellung des absoluten Ideals. Nur so erlangen alle Seiten der Welt ihr volles Recht und werden in ihrer vollen Bedeutung begriffen.

8. Wir halten mit dem Bisherigen unsere Aufgabe einer Charakteristik des Schaslerschen Werkes im Wesentlichen für erschöpft. Bei dem Umfang des Werkes und der Masse des zur Sprache kommenden Materials wäre ein Eingehen auf das Einzelne nur möglich, wenn man dem Buche ein Buch gegenüberstellen wollte. Wir beschränken uns auf die Hervorhebung einiger wichtigeren Punkte. Im Allgemeinen hätten wir die Darstellung der einzelnen Theorieen zuweilen weniger subjectiv gewünscht; die Kritik geht unserer Meinung nach zu oft nicht aus dem eigenen innern Zusammenhange der Sache, sondern aus der Ansicht des Verfassers hervor. Ferner leidet doch zuweilen die allgemeine Charakteristik der einzelnen Standpunkte und ihrer geschichtlichen Aufeinanderfolge darunter, daß das Festhalten an dem oben geschilderten Schema den unbefangenen Blick getrübt hat. Sonst strebt der Verfasser mit Erfolg nach Gründlichkeit und Genauigkeit. Die Darstellung ist überall klar, lichtvoll und gewandt, die Sprache angemessen, die Schwierig-

keit der Sache nicht unnütz vergrößernd, aber auch nicht umgehend, also im besten Sinne populär.

Eine bestimmte Vorliebe für einen bestimmten Gedankengang, sowie für die Persönlichkeiten die ihn vertreten, verläugnet der Verfasser nicht, und zuweilen ist dadurch sein Urtheil minder gerecht geworden. Insbesondere zeigt er einen Haß gegen das Abstracte, den man doch selber abstract nennen muß; er dringt immer auf concrete Bestimmungen, auf das Erfassen des Allgemeinen wie es im Einzelnen lebt, ohne genügend zu bedenken, daß das Erfassen des Allgemeinen als solchen, die Abstraction, der nothwendige Durchgangspunkt für das Gewinnen concreter Bestimmungen ist. So wird Plato mit der allergrößten Härte beurtheilt. Gewiß ist Plato zu inhaltsvollen Bestimmungen über das Schöne nicht gelangt; gewiß ist seine Betrachtung der Kunst eine ziemlich äußerliche. Aber dafür ist Plato auch der Erste, der überhaupt im Zusammenhange auf das Schöne reflectirt hat, und die Grundlagen seines Systems lassen offenbar reichhaltigere Bestimmungen, als er sie giebt, gar nicht zu. Man kann doch an Plato unmöglich die Anforderung stellen, daß er die Idee des Schönen, die farblose, gestaltlose, stofflose Idee, nun auch „zur Farbigkeit, Gestalt und Stofflichkeit hätte sollen hinausgehen lassen" (S. 82). Wenn den Künstler nach Plato die Begeisterung ohne dialektische Zucht und ohne Klarheit des Begriffs, also tastende Empirie bezeichnet, wenn das Kunstwerk als Bild des Bildes von Bildern gering geschätzt wird: so ist das aus dem Zusammenhange des Systems wohl begreiflich. Daß seine Theorie gleichwohl nicht ohne Werth ist, beweist ihre Nachwirkung bis auf den heutigen Tag. Es war mithin Plato nicht vorzuwerfen, daß er nicht weiter gekommen ist, sondern anzuerkennen, was er immerhin doch geleistet hat.

Im Gegensatz dazu finden wir das fast uneingeschränkte Lob, das Aristoteles erhält, übertrieben. Schasler freut sich, bei Aristoteles auf dem Boden concreter Anschauungen zu stehen; aber er vergißt zu betonen, daß manches bei Aristoteles, wie z. B. seine Erklärung des Wohlgefallens an der künstlerischen

Nachahmung oder seine Abschätzung des ethischen Werthes gewisser Tonarten, doch auf einen ziemlich ursprünglichen Zustand des ästhetischen Nachdenkens hinweist. Schasler stellt dann das in aller Breite dar, als ob es für die Entwicklung des ästhetischen Bewußtseyns wesentliche Bedeutung hätte, was doch nicht der Fall ist. Gegen die Darstellung der aristotelischen Ansichten wäre wohl überhaupt vieles einzuwenden, indem Schasler theils Worte wie Ethos, Harmonie willkürlich deutet, theils in die Aussprüche des Philosophen viel zu viel hineinlegt.

Auch auf die leidige Katharsis-Frage ist er eingegangen. Eine ganze Bibliothek ist von Lessing bis Göthe, und dann wieder seit der Bernays'schen Abhandlung von 1859 über diese Frage zusammengeschrieben worden, und zwar beinahe ohne jegliches Resultat. Was Aristoteles gemeint hat, ist heute grade so unsicher wie früher, und wenn der oder jener für seine Auffassung den historischen Beweis antritt, so widerspricht ihm jeder andere mit ebenso guten Gründen: einfach deshalb weil, wie Lotze richtig sagt (S. 615), „der aristotelische Text zu fruchtbarer Deutung zu knapp" ist. Gesetzt aber, wir wüßten wirklich, was Aristoteles gemeint hat, so wäre damit auch nicht viel gewonnen, weil die Sache mit dem Ganzen des aristotelischen Systems in viel zu lockerem Zusammenhange steht, um auf dasselbe ein neues Licht zu werfen oder eine Lücke auszufüllen, und weil andererseits doch so viel gewiß ist, daß Aristoteles die Kunst, sey es nun bloß die tragische und die musikalische oder jede Kunst, der er kathartische Wirkung zuschreibt, damit nur nach dem Aeußerlichen, nach ihrer Wirkung auf den Betrachter charakterisirt, so daß eine besondere Verbesserung unserer Einsicht von ihm in keinem Falle zu erwarten ist. Die Reinigung von Furcht und Mitleid muß man als eine äußerst bequeme Redensart denen überlassen, die nichts besseres vorzubringen wissen.

Schasler scheint auf die Katharsis zu viel Werth zu legen und zu viel darin zu suchen. Jedenfalls hat er darin Recht, daß Aristoteles seine Theorie, — wenn es eine solche war, —

im stricten Gegensatze zur platonischen entwickelt hat. Plato hatte die Kunst im Princip verworfen, weil sie das Gemüth von dem wahrhaft Seyenden ablenke und tadelnswerthe Leidenschaften aufrege; Aristoteles rechtfertigt die Kunst, weil sie ein ideales Bild des Wirklichen entwerfe und auf das Gemüth läuternd wirke. Ob aber diese läuternde Wirkung mehr physiologisch oder psychologisch oder ethisch zu denken sey, darüber wird gestritten ohne Möglichkeit der Entscheidung. Nach Schasler ist die Katharsis eine Erhebung aus dem beschränkten Gefühl des persönlichen Egoismus zu dem freieren Bewußtseyn allgemein-menschlichen Daseyns, eine Heilung und eine Heiligung zugleich; die Empfindung werde idealisirt, und zwar sey die Ursache der künstlerische Schein, während eine Wirklichkeit mit demselben Inhalt unser Mißvergnügen erregen würde. Das ist dem modernen Bewußtseyn ganz plausibel; aber rein unmöglich ist es, dies als aristotelisch zu erweisen. Wenn Schasler zuerst auf den Zusammenhang zwischen Mimesis und Katharsis hingewiesen haben will, so bemerken wir, daß wenigstens Ed. Zeller (Philos. d. Griechen, 2 Aufl. Bd. III. S. 616) zu dem gleichen Resultate gekommen ist. Goethe, indem er mit Recht die Vollendung des Kunstwerks in sich selbst für die wahre Forderung hält, nennt es einen Jammer, daß Aristoteles, der das Vollkommenste vor sich hatte, an den Effect gedacht haben sollte, und interpretirt danach seine Ansicht in den Aristoteles hinein, so daß die Katharsis zur Ausgleichung der Leidenschaften innerhalb des Stückes selber wird. Solche Kunststücke der Interpretation muß man lassen; es kommt nicht darauf an, was uns passend oder unpassend erscheint, sondern was Aristoteles gemeint hat. Jener Jammer aber ist die offenbare Wirklichkeit; wie man die paar Worte des Aristoteles in der Politik und der Poetik auch drehen mag, so viel kommt immer heraus: Aristoteles hat wirklich an den Effect gedacht, sey er nun ein moralischer, wie es doch auch die „Heiligung" nach Schasler's Deutung ist, oder nicht.

Nachdem Schasler die Lehre Plotin's vom Schönen nach

ihrem vollen Werthe gewürdigt hat, bemüht er sich höchst sorgfältig die auf den ersten Blick befremdliche Erscheinung zu erklären, daß in der Aesthetik nun eine Pause von anderthalb Jahrtausenden eintritt, wo ihr Gegenstand vom wissenschaftlichen Denken kaum berührt wird. Indessen möchte fast zu große Mühe aufgewandt seyn, um diesen Sprung über das Mittelalter hinweg zu motiviren. Welche specielle philosophische Doctrin hätte denn überhaupt in jenem Zeitraum eine besondere Förderung erfahren? An der Logik haftete das Interesse, und an dieser doch auch am meisten wegen des Bedürfnisses einer Stütze für die theologische Doctrin. Die Natur galt als das Ungöttliche, die Welt als das Widergöttliche. Da war für die Aesthetik kein Raum, wenn auch praktische Kunstübung nicht aussetzte, besonders im Dienste des religiösen Cultus. Denn Kunstwissenschaft entsteht aus ganz anderen Motiven als die Kunst; sie heftet sich weder an den Ursprung noch an die Blüthe oder den Verfall der Kunst, kann aber mit allen diesen Stadien zusammen bestehen, ohne durch sie wesentlich beeinflußt zu werden. Die jedesmalige Aesthetik einer Zeit hängt fast allein von dem jedesmaligen Zustande der Wissenschaft überhaupt ab.

Die heitere Weltfreudigkeit der Renaissance stellte sich auf philosophischem Gebiete als ein neuerwachter Platonismus dar, der in dem Preis der Schönheit und der Liebe auch ästhetische Elemente in sich schloß. Eine eigentliche ästhetische Reflexion aber beginnt erst mit dem achtzehnten Jahrhundert, d. h. zugleich mit dem Aufhören eines vorwiegend theologischen Interesses und mit dem Beginn eines kritischen Verständnisses der gegebenen Welt. Die ästhetischen Ansichten der Engländer und Franzosen hat Schasler sorgfältig dargestellt, ohne dem Gegenstande ein Interesse verleihen zu können, welches er nicht hat. Der Gewinn, der für die Erkenntniß des Schönen in jenen Versuchen gemacht wurde, ist äußerst gering, die Anregung, die sie deutschen Denkern gaben, wohl ihr einziges Verdienst. Mit Recht bezeichnet sie Schasler als eine Vor- und Vorbereitungsstufe für die deutsche Aesthetik (S. 337).

9. Damit treten wir nun an die eigentliche Geschichte der Wissenschaft heran. Der Eintheilung derselben wie sie Schasler giebt, können wir uns nicht anschließen. Er wendet auch hier die öfter geschilderte Stufenfolge von Intuition, Reflexion, Speculation an, die wir hier nicht recht zu entdecken im Stande sind. Weder scheint uns Baumgarten irgend ein intuitives Element zu enthalten, noch Winckelmann, dem wir grade die Intuition zuschreiben würden, oder Lessing irgend dadurch in ihrem Wesen bezeichnet zu werden, daß man ihnen den Standpunkt der Reflexion zuschreibt, noch ist Kant's ästhetischer Standpunkt in dem Sinne des Verfassers speculativ zu nennen. Die Entwicklung ist vielmehr die, daß die ursprüngliche Definition: schön ist was gefällt, durch die immer tiefer eindringenden Versuche, die Natur dieses Gefallens zu ergründen, aufgehoben, das Gefallen als etwas für das Wesen des Schönen Aeußerliches erkannt und damit schrittweise eine Definition des Schönen nach seiner objectiven Beschaffenheit vorbereitet wird. Bei Baumgarten überwiegt zuerst noch der Begriff der sinnlichen Erkenntniß des Vollkommenen, und dies erscheint als eine Uebereinstimmung der Theile und des Ganzen. Allmählich werden die Functionen des Schönen in der Gesammtheit des geistigen Lebens näher untersucht; das Schöne wird als das was Vergnügen bereitet aufgefaßt, und das edlere Vergnügen an der Kunst von dem am sinnlich Angenehmen genauer unterschieden; es wird dann insbesondere seine Function als Bildner zu allem Guten und Wahren hervorgehoben. Aber immer ist noch das Schöne ein Gegenstand der dunklen Vorstellung, das Genie ein „merkliches Vorwiegen der niederen Seelenkräfte“. Inzwischen ist im Leben und in der Wissenschaft die Stellung der Kunst eine wesentlich andere geworden, und die Nation schaart sich um ihre großen Dichter und sieht in der Kunst ihre heiligste Angelegenheit. Ohne eigene Kenntniß der Kunst oder tiefer gehende Begeisterung für ihre Gaben sieht sich nun Kant gedrängt, die klaffende Lücke zwischen dem Reich der Freiheit und dem der Erscheinung durch die Thätigkeit der Urtheilskraft auszufüllen,

die die Aeußerlichkeit der Erfahrung in ein innerlich zu einem Ganzen verbundenes Universum umwandelt und im Geiste die Totalität herstellt, indem sie die getrennten Sphären der Natur und der Freiheit verschmilzt. Das Gefallen am Schönen wird hier so definirt, daß seine Attribute den Begriff selber aufheben. Indem der Sinn für das Schöne einen unendlichen Werth erlangt und nicht mehr bloß als eine halb und halb zufällige Beigabe menschlichen Wesens erscheint, wird auch der Inhalt des Schönen selber ein unendlicher, das Schöne ein Symbol des Sittlich-Guten. Was Kant nur andeutet, wegen des Ausgangspunktes seiner Betrachtung auch gar nicht durchzuführen vermag, nämlich daß der Sinn für das Schöne die Kluft zwischen dem Reich der Triebe und der unendlichen Freiheit überbrückt, das wird das Grundprincip der genialen Speculationen Schiller's, die zum ersten Male nicht nur den Werth der Schönheit für das Geistesleben des einzelnen Menschen, sondern auch für den Culturgang der Menschheit ins Licht stellen. Schiller's Stellung in der Aesthetik ist eine überaus merkwürdige, seine Bedeutung für den Fortgang aller echten Speculation kann gar nicht überschätzt werden. Freilich ließe sich nicht behaupten, daß er die neue Epoche selbst beginnt, aber er steht im Uebergange, und durch ihn vollzieht sie sich. Nirgends gelangt Schiller zu einem befriedigenden Abschluß; er kommt aus dem Widerstreit der Elemente, die er aus der früheren Betrachtungsweise überkommen hat, und derer, die bei ihm vollkommen neu einsetzen, nirgends heraus. Aber dadurch verliert seine Leistung kaum an Werth. Wichtig zunächst ist es, daß Schiller Ernst damit macht, das Schöne auf die Erscheinung von Ideen der Vernunft zurückzuführen; freilich dazu gelangt er nicht, zwischen Inhalt und Erscheinung einen nothwendigen Zusammenhang zu erkennen. Daß sie verbunden sind, erscheint ihm wie eine Gunst des Glücks; wodurch wir gezwungen sind, in gewisse Formen solche Ideen hineinzulegen, weiß er nicht zu erklären. Die Schönheit hat nach ihm keinerlei Zweck, weder einen moralischen, noch einen intellectuellen; diesen Satz drückt er auch so aus,

daß die Form den Stoff, d. h. alles rein stoffliche Interesse vernichte. Und doch feiert er nicht bloß in seiner vor-kantischen Epoche das Schöne als Vorstufe des Guten und Wahren, sondern will auch noch in seiner ästhetischen Hauptschrift die Erziehung der Menschheit durch die Schönheit vollenden. Dann ist ihm wieder die rechte Kunst nur diejenige, welche den höchsten Genuß verschafft, der höchste Genuß aber die Freiheit des Gemüthes in dem lebendigen Spiel aller seiner Kräfte. Der Sinn für Schönheit ist ihm so wenig eine unwesentliche Beigabe der menschlichen Natur, daß mit demselben die Menschheit anhebt, in ihm sich vollendet; nur wo er spiele, sey der Mensch wahrhaft Mensch. Die Schönheit erst mache den Staat und das gesellige Leben möglich; aller Fortgang der Cultur werde nur durch die Pflege des schönen Scheins möglich, und die Stadien dieses Fortganges werden durch die Formen des künstlerischen Schaffens bezeichnet. Der Satz, daß Schönheit erscheinende Freiheit ist, verbindet sich dann mit einer tieferen Auffassung der Sittlichkeit, nach welcher diese zur Natur gewordene Freiheit ist. Ueberall strebt Schiller auf eine wahrhaft objective Betrachtung des Schönen hin, und überall bleibt er in dem Widerspruch stecken zwischen dieser Betrachtung und seinem Ausgangspunkte, der in der Erwägung der subjectiven Natur der Schönheitsempfindung liegt. Aber eben der Scharfsinn, den er aufwendet, um diesen Widerspruch vor sich zu verdecken, leitet ihn zugleich zu einer Fülle der tiefsten Betrachtungen über die menschliche Natur wie über die Natur der Dinge. Seine Theorie bildet nicht sowohl den Abschluß der Vergangenheit, als vielmehr den Anknüpfungspunkt für alle weiteren Entwicklungen nicht bloß der Aesthetik, sondern auch der Ethik und der gesammten Weltanschauung überhaupt.

Eine ganz ähnliche Stellung nimmt Herder ein, dessen Bedeutung für die ästhetische Wissenschaft uns von Schasler nicht hinreichend gewürdigt erscheint. Schon das möchte kaum geeignet seyn, Herder vor Kant zu behandeln. Denn gerade in directem und ausgesprochenem Gegensatz zu diesem hat Herder

seine Ansichten entwickelt. Ebenso wenig glücklich scheint die Gruppirung Herder's mit Hirt und Göthe, oder die Bezeichnung aller dieser Männer und Schiller's selber als Popularphilosophen. Schasler ist dabei seiner Vorliebe für straffen Schematismus offenbar zu weit nachgegangen, indem er grade der von ihm angenommenen zweiten Periode als Eigenthümlichkeit zuschreibt, was überall der Fall ist, daß nämlich die strengeren Systematiker des Gedankens von solchen begleitet sind, die in loserer Form reflectiren. Schiller und Herder aber als Popularphilosophen zu bezeichnen, giebt von der Art ihres Nachdenkens einen ganz falschen Begriff. So sehr man Herder's Polemik gegen Kant als mit unzulänglichen Kräften unternommen, als ungerecht, ja als unverständig tadeln muß, so hat Herder doch in dem Positiven, was er giebt, Kant's Anschauungen wesentlich ergänzt und übertroffen. Freilich geht auch Herder noch davon aus, daß das Schöne in der subjectiven Wahrnehmung entstehe als Angemessenheit der Erscheinung an die Eigenthümlichkeit der Organe des Betrachtenden, ein Gedanke, der freilich an sich richtig und werthvoll ist, aber doch das Schöne nur als etwas Zufälliges erscheinen läßt; aber er gelangt auch dazu, ausdrücklich das objective Seyn des Schönen zu betonen. Herder ist auch in der Aesthetik ein Vorläufer der Naturphilosophie und hat das Naturschöne, die angebornen Formen, in denen jedes Ding seinen Inhalt zur Erscheinung bringt, in seinen verschiedenen Schriften mit bewundernswürdiger Feinheit des Blickes behandelt. Die Bedeutsamkeit der schönen Form, der sich in ihr darstellende Ausdruck inneren gesunden Lebens, — das hat an Herder den ersten beredten Vertreter gefunden, und was er hier geleistet hat, ist ein unverlierbarer Besitz für alle Folgezeit geblieben.

Neben dieser Entwicklungsreihe in ganz sebstständiger Stellung geht eine Richtung, deren Hauptvertreter Winckelmann und Lessing bilden. Es scheint uns nicht das Rechte, diese Männer als Zwischenstufe zwischen Baumgarten und Kant zu betrachten. Für die philosophische Ergründung des Schönen haben sie so

gut wie nichts gethan; aber sie sind die Meister der Kunstwissenschaft, der historischen und reflectirenden, und nur als solche haben sie in den Entwicklungsgang der Wissenschaft und der nationalen Cultur mächtig eingegriffen. Der Aufschwung der Nation zu idealer Cultur, zum Verständniß der reinen Form spiegelt sich in niemanden deutlicher als in dem Sohne des Schusters von Stendal. Dadurch muß man auch die einseitige Betonung der Antike, der Plastik, das mangelnde Verständniß für das Malerische erklären. Sein durch eine edle Begeisterung geschärftes Auge entdeckte gradezu für die Menschheit eine neue Welt von Objecten, die Welt der vollendeten Schönheit. In dem was früher mehr ein Gegenstand der Curiosität gewesen war, enthüllte er einen unendlichen Gehalt. Die Thatsache dieser Welt fesselte ihn; sie systematisch zu durchdenken ist er nicht aufgelegt und nicht geeignet. Aber indem er sich über seine Eindrücke Rechenschaft ablegen will, bricht bei ihm eine Fülle von Ahnungen hindurch, in naiver Unmittelbarkeit die Gegensätze vereinigend, und doch dem Wesen der Sache naheführend. Die Schönheit nennt er den höchsten Vorwurf nach Gott, und die höchste Schönheit findet er nur in Gott. Soll er ihr Wesen angeben, so findet er das Ideal in der Unbezeichnung, in dem vollkommensten Wasser, welches desto besser sey, je weniger Geschmack es habe, und für die menschliche Gestalt, die den Hauptgegenstand seiner Betrachtung bildet, langt er bei einem Allgemeinen an, in welchem auch der Unterschied der Geschlechter ausgelöscht ist. Und dann wieder findet er das Schöne in dem Charakteristischen, in dem Ausdruck einer erhabenen Seele, in edler Einfalt und stiller Größe. Volle Klarheit ist hier nicht zu finden, schon wegen der Einseitigkeit des Interesses nicht. Aber es ist ein hohes Verdienst Schaslers, die verschiedenen Momente, die in Winckelmann's ästhetischen Ansichten neben einander liegen, sorgfältiger und klarer dargelegt zu haben als irgend ein Früherer. Des Mannes Bedeutung tritt nur um so deutlicher hervor. Sie liegt in den Ansätzen zu einer Kunstgeschichte als einer Geschichte der Stilformen, die nicht als Ausdruck zu-

fälliger Individualität, sondern nach ihren natürlichen und historischen Bedingungen als Ausdruck geistiger Lebensformen geschildert werden, etwa wie bei Schiller der Ursprung der Literaturgeschichte zu suchen ist, und ferner in seiner Begeisterung für reine Schönheit, durch die er unsere ästhetische Weltanschauung bedingt und gestaltet hat. Für alle künftigen Denker lag hier der Anstoß und zum Theil das Material.

Weniger als Winckelmann ist Schasler Lessing gerecht gerecht geworden. Zwar hat er vollkommen Recht wenn er meint, Lessing sey nicht leichtsinnig zuzustimmen (S. 459). Noch heutigen Tages auf ihn zu schwören, ihn als den unantastbaren Kunstrichter zu citiren, das könnten nur die verlangen, die ihn nicht kennen oder überhaupt kein wissenschaftliches Urtheil haben. Aber wenn Schasler meint, die Ausbeute für die Aesthetik sey bei Lessing eine geringe, so ist das wenigstens im historischen Sinne nicht richtig. Zwar werden uns seine Gesichtspunkte mitunter sehr äußerlich erscheinen, und von den Bestimmungen, die er giebt, sey es für die bildende Kunst, sey es für die Poesie, können wir kaum noch irgend etwas als zutreffend gelten lassen. Aber wie auf anderen Gebieten, so auch in der Aesthetik, beruht Lessings Bedeutung für die nationale Cultur nicht in dem positiven Resultat, sondern in der bahnbrechenden Methode der Untersuchung. Mag immerhin Lessing auch hierin sich an Vorgänger anschließen, so ist er doch der erste, der in strenger Form versucht hat, den Zusammenhang nachzuweisen, der in den verschiedenen Künsten zwischen den Mitteln der Darstellung, auf die jede angewiesen ist, und den Zwecken und Verfahrungsweisen einer jeden vorhanden ist. Der Werth dieser Betrachtung ist nicht anzuzweifeln, wenn auch Lessing's Blick am Aeußerlichen haften blieb und es ihm nicht einmal in den Sinn kam, das Plastische vom Malerischen zu sondern. Andererseits hat er in seinen Untersuchungen über das Drama, mit gesundem Tact den Blick vom Unwesentlichen ablenkend, wenigstens freie Bahn geschaffen für einen nationalen Kunststil. Das Ungenüge an äußerer Regelmäßigkeit, an Verständigkeit und conventioneller

Form beruhte auf dem Streben nach einem inhaltsvollen Ideal, wofür ihm freilich nicht gelang den positiven Ausdruck zu finden. Eben dadurch aber ist er Meister der Kritik. — Und in diesem Zusammenhang ist nun auch Joh. Georg Haman zu nennen, nicht im Anschluß an Herder, der ihm ja selber vielfache Anregung verdankt, sondern als Ergänzung zu der in Winckelmann und Lessing vertretenen einseitigen Richtung auf die Antike. Noch viel unsystematischer als Lessing, aber mächtig anregend betont er dem abstracten Canon gegenüber die Unendlichkeit des Gefühls, das Recht der Natur, der Leidenschaft, des Enthusiasmus. Das Incommensurable in der Thätigkeit der Phantasie, der hohe Werth des Volksthümlichen, alles dessen, was gewachsen und geworden, nicht mit kluger Absicht gemacht ist: das ist der bleibende Inhalt seiner allerdings unklaren Ahnungen, die für die Förderung des ästhetischen Bewußtseyns von höchster Wichtigkeit gewesen sind. Auf den Vorarbeiten dieser Männer, die theils in praktischer Kunstkenntniß das Material herbeigeschafft, theils es durchdenkend die Begriffe geläutert haben, erbaut sich die zweite Epoche der deutschen Aesthetik.

Wir haben schon gesagt, daß wir als den schöpferischen Geist, der diese Epoche beginnt, Schelling ansehen. Sein Grundgedanke, daß Schönheit Identität des Unendlichen und Endlichen, des Idealen und Realen, der Nothwendigkeit und Freiheit in sinnlicher Erscheinung sey, ist nur der bestimmtere Ausdruck dessen, was Schiller gewollt hat; aber er ist hier zum Bestandtheil eines Systems geworden, das aus einem Guß entworfen, von allem Fremdartigen befreit ist. Es ist nicht gerecht, bei Schelling nur zu betonen, was er in der Durchführung seines Grundgedankens verfehlt hat, und nicht vielmehr die epochemachende Bedeutung dieses Gedankens zu würdigen. Nun ist das Schöne nicht mehr das was gefällt. Nicht mehr das Subjekt hat man zu untersuchen, um zu finden, was das Schöne ist. Das Gute und Wahre gefällt ebensowohl, und rein gestimmten Gemüthern gefällt es ganz auf dieselbe Weise wie das Schöne, aber eben nur solche haben überhaupt Lust

am Idealen. Die herrlichste Antike im Zimmer des Herrn läßt dagegen den Knecht gleichgültig, die schönste Musik ärgert oder langweilt ihn. Für die Majestät der Alpenlandschaft hat der Holzfäller kein Auge. Das Schöne ist schön, ob auch der stumpfe Sinn des Barbaren es unmuthig anglotze. Das Gefallen ist dem Schönen ganz äußerlich und gleichgültig. Will man das Schöne ergründen, so muß man seine Bedeutung im Zusammenhange der Dinge erforschen. Und diese Aufgabe haben sich in der That alle die Folgenden gestellt, die für den Ausbau der Aesthetik wichtig geworden sind. Solger hat insbesondere die schöpferische Thätigkeit, der das Schöne seinen Ursprung verdankt, und die Natur der Phantasie erforscht, Krause seine Aufmerksamkeit der organischen Natur des Schönen zugewandt und seine Bedeutung für die Harmonie des Universums hervorgehoben; Hegel ist vor allem dem Zusammenhang der ästhetischen Ideale und den geschichtlichen Ideen nachgegangen. Bei Weiße wie bei Vischer fesselt der Aufbau eines vollständigen wohlgegliederten Systems. Die theistische Richtung des Einen, die pantheistische des Andern bringen eine Verschiedenheit auch in der Ableitung der ästhetischen Begriffe und in ihrer systematischen Durchführung hervor: an Vielseitigkeit der Kenntniß und Reichthum des Details überwiegt Vischer, subjective Wärme innerhalb einer spröden Form der Darstellung möchte mehr Weiße auszeichnen. Der fein gebildete, edle, reiche Geist Friedrich Vischer's hat bisher das letzte Wort auf ästhetischem Gebiete gesprochen, wobei wir nicht sowohl den Werth legen auf die systematische Ordnung, die jedenfalls, wie Schasler mit großentheils richtigen Argumenten nachweist, sich bessern läßt, als auf die unerschöpfliche Fülle von Tiefsinn in der Erfassung des Schönen, wie es in Natur und Geschichte uns entgegentritt. In dieser Beziehung wird Vischer's Werk kaum so bald übertroffen werden; jedenfalls ist es seinem Wesen nach, — mag der Autor auch selber die Form der Darstellung zum Theil preisgeben, — ein classisches Werk von unvergänglicher Bedeutung. Unter den späteren Leistungen für die Wissenschaft des Schönen

und der Kunst möchten wir noch derjenigen Carriere's einen Ehrenplatz anweisen, nicht sowohl wegen seines Versuches einer theistischen Begründung der Wissenschaft, — denn diese allgemeine Frage ist kaum von so großer Bedeutung für dieses besondere Gebiet, und den ästhetischen Anschauungen Carriere's fehlt es sonst an charakteristischer Eigenthümlichkeit, — als wegen seiner mit der feinsten Empfindung für das Schöne jeder Kunst und die geistige Stimmung, der es entwächst, entworfenen Darstellung des Lebens der Kunst im Zusammenhange der Culturentwicklung. Kaum ein anderes Werk zeigt wie dieses den Fortschritt des allgemeinen ästhetischen Bewußtseyns; die besten Resultate der geschichtlichen und philosophischen Forschungen werden hier den weitern Kreisen der Nation in durchaus gelungener populärer Form zugänglich gemacht.

Schasler nun schließt nicht mit den eben genannten Erscheinungen, sondern stellt der Schelling-Hegelschen Aesthetik, in welcher er ein Uebergewicht eines einseitigen Idealismus erkennt, ein realistisches Gegengewicht gegenüber, das er den Theorieen Herbart's und Schopenhauer's entnimmt. Indessen worin Schopenhauer's Realismus bestehen soll, ist schwer zu erkennen. Dieser gehört vielmehr in der Aesthetik dahin, wohin ihn Zimmermann gestellt hat, in die Nähe von Schelling und Krause, sofern ihm das Schöne dasjenige Individuelle ist, in welchem sich eine ewige Idee, eine Objectivationsstufe des Willens, vollkommen ausdrückt, und ihm der Genuß des Schönen die willensfreie Contemplation ist. Was aber Herbart über die Aesthetik geäußert hat, ob man es nun für minder oder mehr erheblich halte, berührt sich gar nicht mit dem, was doch auch Schasler selbst für die Grundfrage der Aesthetik hält. Indem Herbart, — das wenigstens scheint uns das einzig Bedeutsame an seinen Gedanken über Aesthetik, — die an sich sonst bedeutungslosen rein formalen Verhältnisse sucht, welche Wohlgefallen erregen, erörtert er allerdings eine Frage der Aesthetik, und zwar eine solche, die in der idealistischen Schule nicht genügend erörtert worden ist, aber nicht deshalb, weil diese für dieselbe keinen

Raum hätte, etwa sie grundsätzlich ausschlösse, sondern weil ihre Aufmerksamkeit nach dem Gesetze der Arbeitstheilung zunächst nach einer andern Seite gerichtet war. Die Erörterung dieser Frage macht weder Herbart's Aesthetik realistisch, noch die Unterlassung die frühere einseitig idealistisch. Sondern so liegt die Sache: Herbart nimmt die untergeordnetste Erscheinung des Gebietes, nämlich daß gewisse Formen der Dinge auf unsere Empfindung so oder so wirken, für das Ganze; die Andern aber übersehen diese elementare Frage, weil sie mit dem wichtigeren beschäftigt sind. Lotze hat sich das Verdienst erworben, diese Frage eingehender zu behandeln; Schasler hegt den Vorsatz, die Aesthetik der Schule auf ähnliche Weise zu ergänzen. Die idealistische Grundauffassung aber wird dadurch auf keine Weise berührt. Wie Farben, Töne, Rhythmus der Bewegung, Gestalt und Gliederung eines Dinges, Entwicklung eines Geschehens auf unser Gefühl wirkt als selbständiges Ding, abgesehen von dem woran es erscheint, ist wohl auch eine ästhetische Untersuchung, die der Mühe verlohnt, weil menschlicher Geist nicht ein nebensächlicher Theil der Welt, sondern diese für ihn da ist, in Harmonie mit ihm, wie er mit ihr, gestimmt ist. Wenn alles seine angemessene Form hat, so muß diese Angemessenheit auch in der Wirkung auf das menschliche Gemüth sich offenbaren. Nur so kann man es verstehen, wie für einen betrachtenden Geist der Inhalt sich in der Form ausspricht, wenn doch die sinnliche Erscheinung nicht ein bloßes Zeichen, sondern ein wahrer Ausdruck für die Idee seyn soll. Unglücklich erscheint uns der Gedanke einer „formalistischen" Aesthetik; aber wenn sie darauf hinweist, daß jene Untersuchung noch zu leisten ist, so hat sie ein volles Recht. Gleichwohl scheint es uns gewissermaßen tendenziös, — einen Anachronismus nennt er's selber — wenn Schasler Herbart und Schopenhauer sich für den Schluß aufgespart hat. Er strebt einen Idealrealismus an, und weil er diesen geschichtlich begründen wollte, brauchte er geschichtliche Vertreter des Realismus, deren Standpunkt mit dem gegenüberstehenden zu vermitteln war.

10. So kommen wir zum letzten Gegenstande unserer Berichterstattung. Es bleibt uns nämlich noch über das positive Resultat zu berichten, welches der Verfasser aus der Geschichte gewonnen hat. Und hier ist nun zuerst von dem Realismus zu sprechen, durch welchen er den Idealismus der Hegelschen Schule ergänzen will. Dieser Realismus besteht in zweierlei: 1) in der Methode, in welcher er der Empirie und den durch sie allein zu gewinnenden Thatsachen eine würdigere Rolle anweist, und 2) in der Untersuchung über das Wesen des Scheins, mit der er offenbar in Herbart's oder besser in Lotze's und Zeising's Spuren weiter fortschreiten will. Indessen daß dieses letztere kein realistisches Element genannt werden kann, glauben wir gezeigt zu haben; Schasler's ästhetische Ueberzeugungen, wie sie sich in dem Werke aussprechen, gehören durchaus der idealistischen Schule an, deren Princip eine Untersuchung wie er sie im Sinne hat, nicht nur zuläßt, sondern fordert. Jene veränderte Auffassung der Methode kann aber gleichfalls kein realistisches Element genannt werden. Denn Realismus ist keine Methode, sondern eine Art dogmatischer Auffassung des Seyenden, zu der man durch jede Methode gelangen, die man in jeder Methode darlegen kann. Den Namen Realismus scheint uns mithin das vielfach werthvolle Neue, was der Verfasser bietet oder zu bieten verspricht, nicht in Anspruch nehmen zu können.

Gegen die Schilderung der rechten Methode, wie sie der Verfasser entwirft, scheint vielerlei eingewandt werden zu können. Zunächst ist die Aufrichtigkeit dankenswerth, mit welcher zugestanden wird, daß es mit dem bloßen Apriorismus und der angeblichen Voraussetzungslosigkeit des reinen Denkens nichts ist, und daß die Erwägung der durch Erfahrung gewonnenen Thatsachen allein einen sicheren Fortschritt des Gedankens zu verbürgen vermag. Aber um so seltsamer erscheint es, daß nun doch der Verfasser an das System der Aesthetik selber die Forderung der Voraussetzungslosigkeit stellt, und fast unglaublich ist es, wie er sich wendet und dreht, um diese Forderung ausführbar

erscheinen zu lassen. Soll eine Aesthetik nicht aus den Wolken fallen, so hat sie einen Sinn nur als integrirender Theil einer Weltanschauung und muß sich daher in ein philosophisches System an ihrer Stelle einreihen, das damit ihre Voraussetzung bildet, und wie das System, so hat auch die einzelne Disciplin ihre unabstreifbaren Voraussetzungen in der Person des Denkers, in Zeitalter, Nation, Erfahrungen, Geschichte der Wissenschaft u. s. w. Wenn der Verfasser gegen Vischer den Vorwurf erhebt, es sey ein sophistisches Verfahren, mit einer vorläufigen Definition zu beginnen, die dann durch das Ganze des Systems erklärt und bestätigt werden soll, so ist das ein einfaches Verkennen des Wesens der synthetischen Methode, nach welcher gar nicht anders verfahren werden kann. Schasler kommt dafür zu der fast komischen Forderung, für den Anfang ein ganz unbestimmtes Wort zu finden, also ein Wort ohne einen Sinn, den man damit verbinden kann! Um zu dem Begriff einer Aesthetik als Wissenschaft zu kommen, will er den anthropologischen Weg betreten, nämlich suchen, ob unter den Bethätigungsweisen des Geistes sich etwa eine finde, die als Inhalt der ästhetischen Idee vermuthet werden könnte. Ganz abgesehen davon, daß man dazu ja diese ästhetische Idee, also die Aesthetik als Wissenschaft wenigstens im Princip schon haben müßte: so müßte doch dieser anthropologische Weg auch schon der Geschichte der Aesthetik vorausgehen, weil man ja sonst in die Gefahr gerathen könnte, die Geschichte von etwas zu schreiben, was vielleicht gar nicht existirt. Die Alten z. B. geben sich gar nicht als Aesthetiker; wie kann man bei ihnen ästhetische Gedanken vermuthen, ohne zu wissen was Aesthetik ist? Ferner scheint uns dieser anthropologische Weg der Betrachtung geradezu ein Rückfall in die Manier des vorigen Jahrhunderts, wo man als den Sitz des Schönen wesentlich nur die subjective Empfindung betrachtete. Der Verfasser geht so weit, das Schöne aus einem menschlichen Triebe ableiten zu wollen. Wir denken, der Trieb ist aus dem Schönen abzuleiten; weil Schönes ist, so wird es von Menschen genossen und gestaltet. Der Verfasser

will zum Wahren, Guten, Schönen von einem Erkenntniß-, Sittlichkeits- und Gestaltungstriebe kommen; aber ganz abgesehen von dem übel gewählten Worte Trieb kann der Verfasser selber nicht wollen, daß Wahrheit, Freiheit, Schönheit wesentlich als Qualitäten menschlicher Intelligenz, menschlichen Willens und Geschmacks angesehen werden. Vielmehr sind sie Attribute der objectiven Vernünftigkeit und treten in den subjectiven Geist nur so weit ein, als dieser sich zu solcher Vernunft zu erheben und damit seine Singularität abzulegen vermag. Die Ideen psychologisch ableiten zu wollen, statt sie als Macht über das Subject anzusehen, wird der Verfasser selber seicht nennen. Wäre jenes sein Ernst, so würde darin allerdings eine Art des Realismus zu finden seyn; dieser Annahme widerspricht aber der ganze Zuschnitt seines Denkens. Seine Darlegung der Dialektik im Begriff des Schönen z. B. liest sich etwa wie ein Capitel aus einer Mythologie (S. 1022).

In den allgemeinen Anforderungen, die der Verfasser an die wissenschaftliche Methode überhaupt stellt, sind noch zwei Punkte, die eine Erörterung erheischen. Zunächst verlangt der Verfasser eine Sprachphilosophie, um beständig die in der Sprache als einem inadäquaten Organ des Denkens gesetzten Schwierigkeiten aufheben zu können. Aber das geht, so weit es geht, auch ohne Sprachphilosophie, die zu diesem Zwecke etwas zu leisten gar nicht im Stande wäre. Im wissenschaftlichem Gebrauche werden die schwebenden Vorstellungen, die den Wörtern der Volkssprache anhängen, fortwährend begrifflich genau bestimmt; sonst ist von Wissenschaft gar nicht die Rede. „La science est une langue bien faite,“ das kann geradezu als Definition der Wissenschaft gelten. — Sodann verlangt der Verfasser eine Ergänzung der Empirie und der kritischen Reflexion durch die Intuition. Das ist ja nun gewiß, daß aller wissenschaftlicher Fortschritt und jeder werthvolle Gedanke durch ein solches höchst persönliches Element, durch eine Art von incommensurabler Genialität bedingt ist. Aber einen Bestandtheil der Methode kann man das nicht nennen, was sich niemand geben,

niemand mit Bewußtseyn machen kann. Die Bemerkung ist richtig, wenn sie gegen die Voraussetzungslosigkeit des reinen Denkens als Beobachtung einer Thatsache sich richtet; aber als methodische Vorschrift hat sie keinen Sinn. Des Verfassers Ansicht mündet zuletzt in einer Art von mystischem Skepticismus; die Wahrheit ist nicht erreichbar wegen der Schranken des subjectiven Denkens, wegen der Unangemessenheit des sprachlichen Ausdrucks und wegen des Gesetzes der historischen Entwicklung. Um so mehr ist man überrascht, den Verfasser, der eine die Schranken des endlichen Denkens überfliegende Intuition zur Bedingung echter Wissenschaftlichkeit macht, den Standpunkt des Glaubens so verächtlich abweisen zu sehen. In dem Widerwillen gegen die Ableitung der Ideen aus der lebendigen Persönlichkeit Gottes geht er wo möglich noch weiter als Friedrich Vischer, offenbar mit weit geringerem Rechte.

Unter den neuen Gesichtspunkten, durch welche der Verfasser die ästhetische Theorie selber umzuformen verspricht, legt er den hauptsächlichsten Nachdruck auf den Begriff des Häßlichen, durch den er den Begriff des Schönen in Fluß bringen will, und darauf daß ihm der Gegensatz zum Erhabenen nicht, wie es bei Vischer der Fall ist, das Komische, sondern das Anmuthige ist. Beides ist wohl gerechtfertigt. Dagegen scheint uns der dritte Punkt verfehlt; seine Gliederung der Künste ist wenig zutreffend. Er will nach dem Gegensatze von Ruhe und Bewegung unterscheiden. Aber wie sollten diese allgemeinsten Kategorieen gerade auf diesem Gebiete solche Bedeutung haben? Wenn dies Princip wirklich, was uns nicht der Fall zu seyn scheint, das Schöne an sich in die Differenzirung triebe, so wäre auch dies nicht ein Beweis dafür, sondern dagegen, daß sein Einfluß auch auf jenem speciellen Gebiete, in den Künsten, der entscheidende wäre. Weiße's Gliederung der Künste mag verfehlt seyn; aber sein Princip ist das richtige, wenn er sagt: „Die Arten der Kunstschönheit sind die stufenweise aufeinander folgenden Ergebnisse des Kampfes, den das Licht der reinen Idealschönheit mit dem Stoffe der endlichen Welt besteht, indem es denselben

zu durchbringen und zu beseelen strebt.“ Nicht dem Ausdruck, aber der Sache nach ergiebt dies die Hegel-Vischersche Eintheilung. Daß die Eintheilung des Verfassers falsch ist, geht schon aus dem seltsamen Gedanken hervor, um des Parallelismus willen der Architektur, Malerei und Plastik außer Musik und Poesie noch den Tanz gegenüberzustellen. Zur Kunst gehört doch auch ein Künstler. Wer soll denn nun beim Tanz der Künstler seyn? Der Tänzer doch nicht, der nur die Stellung des Musikanten zum Componisten hat. Oder der Tanzordner? Das wäre doch über die Maaßen seltsam. Der Tanz haftet viel zu sehr an dem Stoff des natürlich gegebenen Leibes, um als selbständige Kunst gelten zu können; der Verfasser freilich stellt auch die stofflich so eng gebundene und zu keiner freien Entwicklung der Form kommende Vocalmusik über die Instrumentalmusik, die doch wenn nicht allein reine Musik, jedenfalls deren höchste Form ist. In Hinsicht auf seine Theorie der Kunst möchten wir dem Verfasser, der hoffentlich nicht ermüden wird, demnächst auch seine eigenen ästhetischen Theorieen zu entwickeln, manches zu neuem Durchdenken an's Herz legen. Aber es ist Zeit zu schließen. Nur folgendes fügen wir noch hinzu. Die Parallele zwischen Lyrik und Landschaft, Genre und Epos, Historienmalerei und Drama, scheint uns eben so befremdlich, wie die Eintheilung der Musik in lyrische, epische und dramatische Musik. Diejenige Eintheilung, die für die Poesie die geeignete ist, kann unmöglich auch für die so wesentlich verschiedenen Künste der Malerei und Musik die geeignete seyn. Sondern man hat sich in jeder Kunst nach dem aus ihrem specifischen Wesen sich ergebenden Princip der Eintheilung umzusehen, und da scheint uns innerhalb der Malerei der Gegensatz von Colorit und Zeichnung, in der Musik derjenige von vorwiegendem Rhythmus, Melodie oder Harmonie der wesentliche zu seyn.

Wenn wir nun noch einmal auf die ganze Anlage des Schaslerschen Werkes zurückblicken, so haben wir vieles Gelungene anzuerkennen und dem Verfasser für reiche Belehrung zu danken. Auch in den hier und da eingeschalteten selbständigen

Erörterungen ästhetischer Begriffe, in den Schilderungen aus der Kunstgeschichte, die die einzelnen Perioden einleiten und bei denen allerdings Musik und Poesie fast unbeachtet bleiben, in den Darlegungen aus der Geschichte der philosophischen Speculation überhaupt ist vieles mit feinem Sinn und tief eingehenden Verständniß Ausgeführte, was den Leser anregt, auch wo es ihn nicht durchaus befriedigt. Wenn wir in vielen Punkten die Gesichtspunkte des Verfassers nicht zu den unsrigen machen können, so hindert uns das nicht, das mühsam ausgearbeitete Werk als eine höchst verdienstliche Leistung anzusehen, die derjenige nicht umgehen darf, der in die Geschichte der Aesthetik eine gründliche Einsicht erwerben will.

Recensionen.

1) Dr. Ed. Zeller: Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München 1873. Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit Bd. XIII.

Zu den Aufgaben, die gelöst seyn müssen, ehe auf einen weitern Fortschritt der Philosophie zu hoffen ist, gehört unstreitig die, daß wir den bisherigen Entwicklungsgang unsrer eignen Philosophie richtig begreifen und die hervorragendsten Grundgedanken derselben kritisch berichtigen. Nur das philosophische Werk der Gegenwart wird ein zukunftvolles seyn, das den ganzen Ertrag der Vergangenheit in sich aufzunehmen und von höhern Gesichtspunkten zu verwerthen vermag. In Folge dessen sehen wir auch die namhaftesten philosophischen Forscher der Gegenwart mit der Geschichte ihrer Wissenschaft beschäftigt, um in deren feststehenden Resultaten die Anknüpfungspunkte ihrer eignen Spekulation zu finden, und man könnte die ganze gegenwärtige Hauptströmung unsrer Philosophie vorwiegend eine historisch-kritische nennen. Die Bestrebungen gehen dabei freilich auseinander. Entweder wird ein einzelnes System der Vergangenheit als Angelpunkt der ganzen Entwicklung und feste Grundlage für den Wiederaufbau der Wissenschaft angesehen,

oder man sucht in einer Combination mehrerer früherer Standpunkte eine Ergänzung der Mängel, die sie in ihrer Einzelheit und Einseitigkeit besaßen, oder endlich man sucht das Gesetz der ganzen bisherigen Entwicklung zu finden, um daraus sowohl die Bedingungen einer Fortbildung der Philosophie kennen zu lernen, als sich allseitig mit den bisherigen Ergebnissen kritisch auseinanderzusetzen. Dieser letztere Weg scheint der gründlichste zu seyn und die meiste Aussicht auf Erfolg zu versprechen, und auf ihm begrüßen wir mit dem lebendigsten Interesse ein Werk, das von einem für Lösung der gestellten Aufgabe berufensten Gelehrten ausgegangen ist: Die Geschichte der deutschen Philosophie von Dr. Eduard Zeller. Sie bildet den 13ten Band der Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, die von der historischen Commission bei der Münchener Akademie der Wissenschaften herausgegeben wird. Es fehlt in der deutschen philosophischen Literatur zwar nicht an Darstellungen der bisherigen Entwicklung unsrer Philosophie; namentlich die großen Werke gelehrter und bewährter Forscher wie Johann Eduard Erdmann und Kuno Fischer über die Geschichte der neuern Philosophie sind ihrem größten Theil nach der Bearbeitung der deutschen Philosophie gewidmet und haben, jedes in seiner Art, besondre Vorzüge und Eigenthümlichkeiten. Wir sehen indessen die Lösung der Aufgabe, die Entwicklung unsrer deutschen Philosophie zu schreiben, gern in einer Zeit erneuert, in welcher geistvolle Männer Philosophie und nationale Erhebung in innere Beziehung zu setzen wußten. Dazu kommt der Umstand, daß die monographische Behandlung der Aufgabe neue Gesichtspunkte und Resultate verspricht, und daß die Persönlichkeit des Verfassers des vorliegenden Werkes eine hervorragende Leistung verbürgt. Der Verfasser der Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung nimmt unter den Geschichtschreibern der Philosophie der Gegenwart einen der ersten Plätze ein. Seine Individualität erinnert uns vielfach an Lessing, wie er auch der Darstellung Lessings eine besondre Sorgfalt gewidmet hat, und wir machen das geltend, um auf die Vorzüge, wie auf

die Schranken hinzudeuten, die ihm gegeben und gezogen sind. Er verbindet zugleich die umfassendste Gelehrsamkeit und Kenntniß aller Einzelheiten mit dem freien Ueberblick über die höchsten Spitzen der Resultate, feinsinniges Verständniß mit kritischer Schärfe des Urtheils. Alles Positive reizt seinen dialectischen Geist zum Widerspruch und zur philosophischen Vergeistigung, und auf der andern Seite sucht er dem Positiven wieder mit historischem Sinn gerecht zu werden. Seine Darstellungen sind von durchsichtiger Klarheit und großer Kraft der Ueberzeugung, und daneben wirkt besonders wohlthuend eine ungemeine Humanität der Gesinnung, die man aus seinen Worten herauszufühlen glaubt. Seiner philosophischen Richtung nach rechnet er sich selbst S. 896 der Hegelschen Schule zu, bewahrt sich aber Hegel gegenüber volle Selbständigkeit. Die religionsphilosophischen Parthien seines Buches verrathen den Einfluß einer bestimmten theologischen Schule. Indem wir diese theologische Seite des Buchs den betreffenden Fachzeitschriften überlassen, beschränken wir uns darauf, über den allgemeine Plan des Werks zu referiren und dabei eingehender Zellers Urtheile über die großen Systeme zu berücksichtigen, die gegenwärtig um den Primat in der Philosophie streiten. Da Herr Zeller ein großer Meister der Darstellung ist, so schließen wir uns in unserm Referat möglichst wörtlich seinen eignen Ausdrücken an. Noch ist voraufzuschicken, daß der Herr Verf. sich in eng gezogenen äußern Schranken zu bewegen hatte, die er selbst S. VI berührt. Er sollte die Geschichte der deutschen Philosophie in einen Band zusammendrängen und dieselbe in möglichst populärer Form schreiben. Er beschränkte deßhalb das Biographische und Bibliographische auf das Nothwendigste und brachte einen umfänglichern Apparat von Quellenbelägen in Wegfall. Nur in den seltensten Fällen konnten die neuen und eigenthümlichen Auffassungen des Herrn Verfassers in ihrer Abweichung von frühern Bearbeitern näher begründet werden, und selbst die Darstellung der Systeme wurde auf das knappste Maaß zurückgeführt, S. VII. Innerhalb dieser Grenzen bewährt Herr Zeller eine große Umsicht in

der Vertheilung des Stoffes, dessen lichtvolle Darstellung wie kritisch unbefangene und gerechte Würdigung ein Vorzug seines Buches ist.

„Eine selbständige deutsche Philosophie hat erst Leibniz begründet", S. 83. Diesem vollkommen richtigen Satze gemäß richtet der Herr Verf. seine Hauptuntersuchung S. 84 ff. auf die beiden letzten Jahrhunderte, innerhalb deren Kant die Hauptepoche bildet. Demnach zerfällt völlig sachgemäß das Buch in zwei große Abschnitte, I. S. 84—387, II. S. 388—717, von denen der erste die Philosophie von Leibniz bis Kant, der zweite die Philosophie von Kant bis zur Gegenwart darstellt. Dazu kommt eine Einleitung S. 1—83, welche in einer Skizze eine Uebersicht über die philosophischen Bestrebungen bis auf Leibniz liefert. Indem wir dieser Einleitung zunächst unsre Aufmerksamkeit zulenken, bemerken wir, daß die Darstellung des Mittelalters die schwächere Seite des Zeller'schen Buches ist. Wenn wir dies auch aus seinem Plane erklärlich finden, so wird eine vollständige Darstellung der philosophischen Bestrebungen der Deutschen doch nach dieser Seite manche Ergänzungen bringen müssen.

Das allgemeine Urtheil über die ältere Zeit, in das Zeller seine Ansicht über die Bestrebungen vor Leibniz zusammenfaßt, kann mit voller Beistimmung an die Spitze des Referats gestellt werden. „Wir werden uns allerdings überzeugen, schreibt er S. 82, daß es auch schon vor Leibniz an philosophischen Bestrebungen nicht gefehlt hat, zugleich aber auch, daß Deutschland gerade in der Zeit, in welche die Wiedergeburt der europäischen Philosophie fällt, an philosophischen Lehren und an Systemen von durchgreifender Bedeutung auffallend arm war. Das eigenthümlichste und geistvollste, was es in dieser Zeit auf speculativen Gebiete hervorgebracht hat, ist die Theosophie eines Jacob Böhme und Paracelsus; aber diese unmethodische und verworrene Speculation konnte ein regelrechtes Philosophiren nicht ersetzen." Die nähere Durchführung dieses Satzes läßt manche historische Lücken offen. Wollen wir die wissenschaftlichen Zu-

stände im Mittelalter richtig begreifen, so müssen wir unsres Erachtens auf die ersten Berührungen der Deutschen mit den Römern und den Resten der antiken Wissenschaft zurückgehen, namentlich aber auch die eigenthümlichen Einrichtungen der gelehrten Schulen im M.A. in's Augen fassen. In dem Herr Zeller dieses außerhalb seines Gesichtskreises fallen läßt, berührt er unter jenen philosophischen Bestrebungen der Deutschen vor Leibniz zuerst flüchtig die wissenschaftlichen Leistungen im Zeitalter der Karolinger und der nächsten Nachfolger, aber ohne auch nur einen Namen zu nennen. Nun kann man in einer Skizze allerdings Vieles daran geben, und auf ein Dutzend der durch Prantls Forschungen zu Tage geförderten Namen käme es auch uns weniger an. Schmerzlich haben wir indessen die Berührung der nationalen Wendung vermißt, welche die Philosophie unter den sächsischen Kaisern dadurch nahm, daß Notker Labeo † 1022 sie, wenn auch in unvollkommner Weise, deutsch reden lehrte, wie denn weiterhin auch auf die wissenschaftlichen Erwerbungen im Zeitalter der Hohenstaufen wohl näher einzugehen war. Herr Zeller wirft S. 2 u. 3 nur einen sehr flüchtigen Blick auf die Betheiligung der Deutschen an der sogenannten Scholastik. Es wird S. 2 auf die Bedeutung des Hugo von St. Victor und Alberts des Großen, S. 3 auf Thomas von Straßburg, Marsilius von Inghen und Nicolaus von Cusa hinzuweisen, aber auch auf sie verwendet der Herr Verf. wenig mehr als einige Striche. Wenn dies bei Einigen der Genannten auch ausreicht, so hätten wir für Albertus magnus doch eine seiner geschichtlichen Stellung entsprechende eingehendere Darstellung gewünscht. Die Betrachtung des Nicolaus von Cusa fällt dem Herrn Verf. etwas auseinander, indem er ihn bald wie hier unter die Scholastiker, bald unter die Mystiker S. 11, bald unter die Humanisten einreiht S. 24 25. Allerdings findet diese Darstellung darin ihre Berechtigung, daß diese verschiedenen Elemente in der Gestalt des Cusaner sich vereinigen, dennoch erschwert eine solche Sonderung die Auffassung der Einheit der Persönlichkeit. Es ist überhaupt eine Eigenthümlichkeit

Zellerscher Geschichtsschreibung, daß bei ihm die Darstellnng der Persönlichkeit hinter der Auseinandersetzung der Gedankenbewegungen verschwindet. — Nach dem kurzen Hinblick auf die Scholastik folgt S. 3—5 unsres Buch eine einschneidende Kritik ihrer Hauptmängel, worin nachgewiesen wird, daß diese mehr romanische Wissenschaft weder dem religiösen Gefühl, noch den wissenschaftlichen Anforderungen des deutschen Geistes entsprechen konnte. — So erheben sich denn gegen sie drei der Individualität unsres Volkes mehr zusagende geistige Mächte, welche der Scholastik entgegentreten: Die speculative Mystik, der Humanismus und die naturwissenschaftlichen Untersuchungen, an die sich die neuere Philosophie anschloß (S. 6.) S. 7—23 sind einem Ueberblick über die Leistungen der Hauptvertreter der deutschen Mystik gewidmet. Ihre Reihe eröffnet Meister Eckhart und seine Schule S. 7—11. Zeller hält in der Werthschätzung dieses geistvollen und tiefsinnigen Mannes die besonnenere Mitte, welche die bisherigen Darstellungen seiner Lehre theilweise vermissen ließen. Es wird anerkannt, daß die Lehre des Meister Eckhart allerdings noch kein streng philosophisches System, sondern mehr noch aus religiösen als aus wissenschaftlichen Beweggründen entsprungen sey, und statt einer voraussetzungslosen Untersuchung der Wirklichkeit ihren Ausgang theils von der christlichen Glaubenslehre, theils von der frühern namentlich neuplatonischen Speculation nehme. Dennoch hat sie mit beiden verglichen immer noch so viel Eigenthümliches, und sie tritt dem herrschenden Lehrsystem in einer so hohen Kühnheit und Selbstständigkeit gegenüber, daß wir allen Grund haben, in ihr den ersten Versuch einer deutschen Philosophie zu sehen, S. 10. Der eigenthümliche Gedanke, welcher die Eckhartsche Speculation von der neuplatonischen Lehre unterscheidet, ist bei Eckhart die christliche Idee einer innern und wesentlichen Gemeinschaft des Menschen mit der Gottheit, so daß er sich seinen Gott gar nicht ohne die Welt und Menschen zu denken weiß, S. 8. Aus der Schule Eckharts werden S. 11 Johann Tauler, Heinrich Suso, der Verf. der deutschen Theologie, Nicolaus v. Cusa,

Johann Ruysbroeck, Gerhard de Groot und Thomas v. Kempen erwähnt. Von dieser mehr mittelalterlichen Form der deutschen Mystik unterscheidet Zeller eine zweite Entwicklungsstufe derselben im sechzehnten Jahrhundert, die durch ein naturphilosophisches Element bereichert ist. Als Hauptvertreter dieser Richtung wird zuerst Theophrastus Paracelsus und seine Anhänger S. 12—15 und dann Jacob Böhme behandelt, bei dem mit Recht die Darstellung länger verweilt. Referent würde darin von der Zellerschen Auffassung abweichen, daß er Böhme eine spätere Stelle in der Entwicklung des deutschen Geisteslebens einräumen würde. Denn er sieht in Böhme die mystische Reaction gegen die aristotelische Philosophie der Protestanten. Daher ist J. Böhme wohl erst nach Beleuchtuug der Reformation zu behandeln, da er ohne den geistigen Umschwung, den letztere hervorrief, zum Theil unverständlich bleibt. Nachdem Herr Zeller S. 15—16 Böhmes Persönlichkeit in kurzen Zügen charakterisirt hat, legt er S. 17—23 unter Hinweis auf die Originalstellen die Hauptzüge seiner Weltanschauung dar, in der scharfsinnig sowohl das pantheistische als dualistische Element nachgewiesen wird. So anerkennend aber Zeller auch auf der einen Seite von der Kühnheit und Gedankentiefe Jac. Böhmes spricht, so hebt er doch auch mit sehr richtiger Kritik die großen Mängel hervor, welche dem unmethodischen Denken des merkwürdigen Mannes anhafteten. Gegen die herrschende Ueberschätzung Böhmes sind die Worte gerichtet, welche wir mit voller Beistimmung herbeiziehen: „Nur wenn man von der Aufgabe und den Bedingungen des wissenschaftlichen Erkennens keinen deutlichen Begriff hat, kann man Böhme als Philosophen einem Leibniz oder Des Cartes zur Seite stellen, und nur wenn man Phantastik für Philosophie hält kann man verlangen, daß unser Jahrhundert zu den Offenbarungen des Schusters von Görlitz zurückkehre." —

Neben der Mystik hat wesentlich der Humanismus S. 23 ff. zum Sturz der romanischen Scholastik beigetragen, und in dieser Richtung liegen die Verdienste eines Johann Wessel, Rudolph

Agricola, Johann Reuchlin, Erasmus v. Rotterdam und Philip Melanchthon. An den Humanismus schlossen sich die auflebenden Naturwissenschaften an (S. 24), um den völligen Umschwung der mittelalterlichen Weltanschauung herbeizuführen. Etwas ausführlicher wird dann auf die Bedeutung des Nicolaus von Cusa S. 24—25 und des Reuchlin S. 25 eingegangen, dessen philosophische Versuche aber nicht besonders hochgestellt werden. Jedenfalls steht noch niedriger, als er, Agrippa von Nettesheim S. 26, während die dialectisch-rhetorische Schrift des Rudolph Agricola S. 26 zwar auch nicht von besonderer philosophischer Tiefe zeigt, aber doch wenigstens verständlich geschrieben ist. — Wir haben bei diesem Ueberblick über die philosophischen Bestrebungen im Uebergang vom Mittelalter zur Neuzeit nur noch eine Bemerkung hinzuzufügen. Sollte die Betrachtung der treibenden Kräfte, welche der Weltanschauung des Mittelalters ein Ende gemacht haben, vollständig seyn, so war wohl noch eine Beleuchtung des nationalen Lebens und der neuen sittlichen und politischen Ideale zu erwarten, die mit der Neuzeit auftreten. So sehr Herr Zeller die Geschichte der deutschen Philosophie an den allgemeinen Entwicklungsgang der europäischen Philosophie anknüpft, so sehr läßt er die bestehenden Zusammenhänge der Philosophie mit dem nationalen Leben, mit der allgemeinen Kultur und Gelehrtengeschichte, wie mit der Entwicklung unsrer Sprache und Literatur in den Hintergrund treten. —

S. 26 beginnt die Betrachtung des Verhältnisses der Reformatoren zur Philosophie. Nach Erörterung des ungünstigen Bodens, den die Philosophie in Deutschland im Zeitalter der Reformation fand, wird Luther's ablehnendes Verhalten gegen alle Philosophie in seinen Gründen und seiner relativen Berechtigung als Reaction gegen die aristotelische Philosophie des Mittelalters beleuchtet (S. 27—30). Nach einem kurzen Blick auf Zwingli's Stellung zur Philosophie S. 30, geht Herr Zeller recht ausführlich auf die Beleuchtung der Verdienste Melanchthon's um den philosophischen Unterricht ein S. 31—40. Vollkommen stimmen wir seinem durch ausführliche Darstellung

begründeten Gesammturtheile bei, daß M. mehr vom pädagogisch-didaktischen, als von rein wissenschaftlich philosophischem Standpunkt gewürdigt seyn will. Wissenschaftlich betrachtet ist „M.'s Philosophie eine halbfertige Bildung, die der mittelalterlichen Wissenschaft gegenüber Fortschritte macht, ohne sie bereits zu überwinden." Er steht freilich im Wendepunkte zu etwas Besserem. Ist aber auch M.'s Philosophie noch durchaus keine reine und selbständige Wissenschaft, so sind seine Bücher „in ihrer Art vortreffliche Lehrschriften" und seine großen Verdienste um den philosophischen Unterricht unläugbar". Es folgt dann S. 40—45 des Zellerschen Werkes eine kurze Uebersicht über die protestantischen Aristoteliker, von denen der Marburger Jurist Johann Oldendorp und der Leipziger Benedikt Winkler S. 44—46 eine etwas eingehendere Berücksichtigung erfahren.

An diese Beleuchtung der Zustände in Deutschland schließt sich S. 46—80 eine Skizze über den Gang der europäischen Philosophie in den außerdeutschen Ländern und den Reflex, den diese Bewegung in Deutschland hatte. Der Reaction gegen die Scholastik und den Aristoteles;, welche von Petrus Ramus ausging S. 46—48, traten in Deutschland Thomas Freigius, Franz Fabricius u. A. bei (S. 48), und auch die Bestrebungen des Nic. Taurellus (S. 49) liegen in einer verwandten den Aristotelikern feindlichen Richtung. Indessen auch er vermag keine auf eignen Füßen stehende Philosophie zu begründen und verharrt im Wesentlichen auf demselben Standpunkt, den schon Melanchthon eingenommen hat S. 50—51. Es folgt nun S. 51—74 eine Uebersicht über den Gang der englischen, französischen und holländischen Philosophie im 17ten Jahrhundert. Die Verdienste von Baco S. 41, Hobbes S. 53, Gassendi S. 56, Des Cartes S. 56, Geulincx S. 60, Malebranche S. 61, Spinoza S. 62 (er wird von Zeller vielleicht zu hoch gestellt), Grotius S. 66, Herbert v. Cherbury S. 67, der Skeptiker S. 69 und der Mystiker, Theosophen und Neuplatoniker S. 70 ff. werden beleuchtet, und S. 74—82 deren Gesinnungsgenossen und nächste Anhänger in Deutschland vor Augen

geführt. Hierbei wird die Aufmerksamkeit auf Daniel Sennert S. 74, auf die Cartesianer in Deutschland S. 75—77 und dann auf den Prämonstratenserabt Hieronymus Hirnhaym zu Prag gelenkt. Auch über ihn können wir dem allgemeinen Urtheil Zeller's S. 78 nur völlig beistimmen. Vergeblich hat man sich in neuerer Zei, bemüht, einen Philosophen aus ihm zu machen. Eine ausführliche und beifälligere Beurtheilung erfahren dann die Bestrebungen von Joachim Jungius S. 78—80 und die Leistungen Samuel Pufendorfs S. 80—82. Mit ihr schließt die Vorgeschichte der deutschen Philosophie.

Die eigentliche Hauptuntersuchung Zeller's ist nun eine in ihrer Art hervorragende Leistung, wenn man die Individualität des Herrn Verf. und die ihm gesetzten Schranken in richtige Erwägung zieht. Ihr erster Abschnitt gliedert sich in eine dreifache Betrachtung. „Zuerst zieht Leibniz, dann Wolff und drittens die Aufklärungsphilosophie nach Wolff unsre Aufmerksamkeit auf sich, an diese drei Erscheinungen ... schließt sich auch alles Weitere an, was aus der Geschichte der deutschen Philosophie in diesem Zeitraum zu berichten ist." Mit besonderer Anerkennung heben wir die Ausführlichkeit und Sorgfalt hervor, welche Herr Zeller der Darstellung von Leibniz zugewendet hat S. 84 — 195, die völlig der Bedeutung dieses Philosophen entspricht. Es ist unsre Ansicht, daß Kant's Kritik die durch Leibniz gelegte Grundlage der deutschen Philosophie nicht völlig aufgehoben hat, wenn auch Leibniz's einseitiger Spiritualismus der Umbildung und Ergänzung durch ein naturalistisches Element bedarf. Zeller's Darstellung ist zugleich ein namhafter Beitrag zur Kritik der Leibniz'schen Philosophie. Zunächst faßt hier Zeller S. 84 — 90 die Persönlichkeit wenn auch nur in kurzen Zügen in's Auge, nach einem gedrängten Ueberblick über seinen Bildungs- und äußern Lebensgang, charakterisirt er seine wissenschaftliche Thätigkeit. Hier hebt er S. 88 mit Recht hervor: „gerade in dieser Verbindung der umfassendsten Gelehrsamkeit mit einer seltenen Kraft und Klarheit des philosophischen Denkens steht er so groß da, daß ihm die Geschichte in dieser Beziehung

seit Aristoteles kaum einen zweiten zur Seite zu setzen hat." Es folgt S. 89 seine allgemeine Charakteristik, wie S. 90—105 die wichtige Auseinandersetzung des wissenschaftlichen Standpunkts von Leibniz und der Stellung, die er sich zu seinen Vorgängern gegeben hat. Zu seiner Charakteristik dient die Hervorhebung seiner universalistischen, wie conciliatorischen Bestrebungen. In nationalem Sinne wirkte er für die Philosophie, da er die Muttersprache für sie verwandt wissen wollte. Die Stellung des Leibniz zu seinen Vorgängern verdient besondre Beachtung, da sie uns über den frühern Entwicklungsgang der Philosophie zu orientiren vermag und das historisch kritische Verdienst des Leibniz in das rechte Licht hebt. Der Scholastik hat er den Abschied gegeben (S. 98), doch wußte er auch sie historisch zu würdigen. Günstiger urtheilt er über Aristoteles selbst und ebenso anerkennend über Plato und Plotin, wenn letztere auch nicht von dem Einfluß auf ihn waren, als Aristoteles (S. 99). Unter den Philosophen des 17ten Jahrhunderts schätzte er Baco mit am höchsten S. 99, obgleich er dessen inductivem Verfahren das mathematisch-demonstrative entgegenstellte. Die atomistische Ansicht ist für ihn nur ein Durchgangspunkt seiner eignen Auffassung der Grundelemente der Dinge S. 100. Dann werden S. 101 u. 102 die Differenzpunkte zwischen Cartesius, Spinoza und Leibniz angegeben, wobei Herr Zeller Leibniz dem Cartesius zu nähern sucht und seine Stellung zu Spinoza S. 102 als Ungerechtigkeit gegen die Verdienste Spinozas bezeichnet. Letzteres Urtheil können wir nicht theilen. — Ebenso wie Spinoza verwirft L. mit Recht die pantheistischen Mystiker und Theosophen, obwohl er letzteren innerlich näher steht, als dem Spinoza. —

Die sorgfältig ausgeführte Darstellung der Leibniz'schen Philosophie, die vielleicht nur zu viel System in L.' sucht, zerfällt in sieben Abschnitte, deren Hauptinhalt wir übersichtlich angeben, ohne hier auf Einzelheiten einzugehen. Sie geht aus (S. 105—120) von der metaphysischen Grundlage des Leibniz'schen Systems, den Monaden, und betrachtet dann S. 120

—129 die Körperwelt und ihre Gesetze, S, 129 ff. die lebenden Wesen und den Menschen. Dann widmet Herr Zeller je einen Abschnitt der Erkenntnißtheorie S. 136—146 und der Ethik S. 146—153, um mit einer zusammenfassenden Betrachtung über das Weltganze und die Gottheit S. 153—178 und über die Leibniz'schen religionsphilosophischen Ansichten S. 178 195 seine Darstellung zu schließen. Die Religionsphilosophie bildet den Gipfel, denn L. war von dem Streben beseelt Philosophie und Religion zu versöhnen, eine Weltreligion zu begründen, die den strengsten wissenschaftlichen Anforderungen genügte, zugleich aber auch der Wahrheit des Christenthums als Stütze diente. Wenn dieses die deutsche Philosophie in ihrem Ursprunge seyn sollte, so liegt in dieser Aufgabe auch wohl ihr Endpunkt und Ziel. —

Von Zeitgenossen des Leibniz ziehen Tschirnhausen und Thomasius unsre Aufmerksamkeit auf sich. Das System des erstern verräth den Geist des Spinozismus und Cartesianismus und ist nur aus gelegentlichen Aeußerungen zu entnehmen; ausführlich und eingehend wird seine medicina mentis analysirt S. 195 ff. Der andere, Ch. Thomasius S. 200 ff., „hat mehr praktische als wissenschaftliche Interessen, ist mehr Aufklärer als Philosoph," und besitzt das Verdienst, Recht und Politik von der Theologie unabhängig gemacht zu haben. — Der zweite Hauptabschnitt des ersten Haupttheils unsres Werkes behandelt S. 211—273 die Philosophie Wolff's. Wir heben hier zunächst Zeller's Urtheil über seine geschichtliche Stellung und Bedeutung hervor S. 213 u. S. 269—73, das mit dem Urtheile Kant's in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft übereinstimmt. Wie Kant ihn als den Urheber der sogenannten dogmatischen Philosophie mit Verdiensten um das formale Verfahren bezeichnet, so macht Zeller geltend, daß augenscheinlich Wolff keinen einzigen Gesichtspunkt von durchgreifender Bedeutung neu aufgestellt habe, alle Grundgedanken seines Systems sind ihm von Leibniz an die Hand gegeben, und sein eignes Verdienst besteht nur in der methodischen Entwicklung

dieser Gedanken, in ihrer Ausführung zu einem förmlichen Lehrgebäude." Wenn die weitere Kritik auch einige selbständige Elemente in ihm anerkennt, so wird doch sein Hauptverdienst in das System, in die Bearbeitung aller Wissensgebiete gesetzt. Die auf umfassender Quellenkunde beruhende Ausführung faßt zuerst Leben und Charakter Wolff's, darauf die Methode und Theile seiner Philosophie ins Auge S. 211 ff., S. 221, und entwirft dann die Grundzüge der Logik S. 222—232, der Kosmologie S. 232—239, der Psychologie S. 239—249, der natürlichen Theologie S. 249—257 und praktischen Philosophie S. 257—69. Vorzugsweise kommen die deutschen Schriften Wolff's, daneben aber auch die großen lateinischen Werke als Quellen der Darstellung in Betracht. —

Im dritten Hauptabschnitt des ersten Haupttheils wird verhältnißmäßig ausführlich die deutsche Philosophie des 18ten Jahrhunderts nach Wolff behandelt S. 273—387. Von 1) den Gegnern der Wolffischen Philosophie S. 273—283 unterscheidet Zeller 2) die Schule Wolff's S. 283—302, und betrachtet dann 3) die Wolffsche Philosophie in Verbindung mit andern Standpunkten und die sogenannte Aufklärungsphilosophie S. 30—387. Die Gegner der Wolff'schen Philosophie werden weniger in der aristotelisch-scholastischen Richtung als unter den Eklektikern gesucht, die in der Weise des Thomasius philosophirten. Das Hauptverdienst des Franz Buddeus besteht wohl darin, daß Brucker sein Schüler war S. 274—76; N. H. Gundling stellte den Unterschied zwischen Recht und Moral fest S. 276; Andreas Rüdiger unterscheidet zwischen mathematischem und philosophischem Wissen S. 277, der scharfsinnige Ch. A. Crusius modificirt den Satz vom zureichenden Grunde S. 277—80; F. G. Darjes tritt gegen den Determinismus und die prästabilirte Harmonie auf S. 280. An sie schließt sich Jean Pierre de Crousaz S. 281 an. Im Allgemeinen ist hier zur Darstellung Zeller's zu bemerken, daß er diese Männer von theilweise positiver theologischer Richtung nicht mit gleicher Vorliebe behandelt, als die sogenannten Aufklärer, obwohl gerade die

Gegner des herrschenden Schulsystems auch die Elemente zu einer weitern Entwicklung der Philosophie an die Hand geben.

In der Geschichte der Wolffschen Schule reihen sich an die älteren L. Ph. Thümmig und G. B. Bilfinger S. 283 die Männer an, welche eine Ergänzung des Wolff'schen System bringen. Unter ihnen ragt der durch seine auch von Kant gebrauchten Lehrbücher und die Grundlegung der Aesthetik bedeutende Al. G. Baumgarten hervor S. 285—290, an den sich in verwandter Richtung Meier S. 290, der bereits den Einfluß der Lockeschen Philosophie verräth, und Gottsched S. 291 anschließen. Der Weiterbildung der Logik unterzogen sich G. Ploucquet S. 292, der Erfinder des logischen Calcüls, und J. H. Lambert, der in seinem neuen Organon bemerkenswerthe Schritte that. Mit besonderm Interesse beleuchtet Herr Zeller dann die religionsphilosophischen Bestrebungen der Wolff'schen Schule. Hier zieht namentlich die eingehende Analyse der Bestrebungen von H. S. Reimarus unsre Aufmerksamkeit auf sich S. 296—300. Unter den selbständigen psychologischen Arbeiten dieser Schule tritt die Würdigung des Versuchs über die Seele von Fr. Cas. v. Creuz hervor S. 300—302. —

Nachdem Herr Zeller dann den Begriff des Eklecticismus festgestellt S. 305, die französischen und englischen Einflüsse auf die deutsche Philosophie in ihrer Bedeutung hervorgehoben S. 306, und die sogenannte Aufklärungsphilosophie charakterisirt hat S. 310, bespricht er die Leistungen von Sulzer S. 310, Platner S. 315, Irwing S. 417, Tiedemann S. 318, des scharfsinnigen Tetens S. 319, Meiners S. 325, Basedow S. 331 und anderer Popularphilosophen. Mit ganz besonderm Interesse und verhältnißmäßig großer Ausführlichkeit wendet er sich dann der Darstellung von Mendelsohn S. 333—348 und Lessing S. 348—87 zu. Er feiert Lessing als „den Heros der Aufklärung, der deßhalb weit mehr, als nur dieses war S. 388." Zwar wird nicht verkannt, daß die Beschäftigung mit Philosophie nicht den ersten Platz bei Lessing einnimmt S. 351. Dennoch war die Philosophie für ihn ein Gegenstand seines

ernstesten Interesses; er war sein Lebelang von gewissen philosophischen Ueberzeugungen geleitet. „Wenn daher die Geschichte der Philosophie nur von denen erzählen dürfte, welche Stifter oder Anhänger eines bestimmten Systems waren, so müßte sie an Lessing mit Stillschweigen vorbeigehen. Hat sie dagegen von allen zu sprechen, welche in der einen oder andern Weise zur Ausbildung und Klärung der philosophischen Begriffe beigetragen haben, so wird sie ihn nicht allein berücksichtigen, sondern auch abgesehen von Kant als den größten von den Philosophen der Aufklärungsperiode bezeichnen müssen.“ Die Durchführung beschäftigt sich mit einer ausführlichen Specialuntersuchung der bekannten Frage nach der Stellung Lessing's zu Leibniz und Spinoza, wie mit der Darlegung seiner ästhetischen und religionsphilosophischen Ansichten. Hierbei hat Herr Zeller seine Monographie über diesen Gegenstand verwerthet. —

Wenden wir uns dem zweiten Haupttheil der Zellerschen Untersuchung zu. Hier wollen wir zunächst mit den Worten seiner Einleitung S. 403 den allgemeinen Entwicklungsgang der nachkant'schen Philosophie nach Zeller'scher Auffassung kurz skizziren. „Wenn die deutsche Philosophie bei Leibniz Spiritualismus gewesen war, ... so wid sie in Kant zum Idealismus. ... Dieser Idealismus entwickelt sich nach Kant in einer Reihe bedeutender rasch auf einanderfolgender Systeme.“ Es bleibt übrigens ewig merkwürdig, wie dies trotz Kant's ursprünglicher Absicht und späterer Einrede geschehen konnte. Die Jacobische Glaubensphilosophie freilich, die zunächst der Kantischen Philosophie gegenüber trat, war nicht im Stande zu verhindern, daß der lernäischen Hydra eines bodenlosen Idealismus neue und gefährlichere Häupter erwuchsen. Denn sie setzte Kant zu wenig begrifflich allgemein gültige Gründe entgegen, sondern baute sich auf der noch viel schwankendern Grundlage subjectiver Gefühle auf. So kam es denn „daß Fichte aus dem Kant'schen System die Folgerung eines unbeschränkten subjectiven Idealismus zog, welcher die ganze objective Welt für ein Erzeugniß des unendlichen Ich, einen bloßen Wiederschein des Bewußtseyns

erklärt." ... „Bei Schelling wurde dieser subjective Idealismus zum objectiven; an die Stelle des absoluten Ich trat das Absolute schlechtweg oder die absolute Identität, das unendliche Wesen, welches an sich selbst weder Subject noch Object, weder Geist noch Natur ist, aber in seiner Erscheinung beide als die wesentlich sich gegenseitig ergänzenden Factoren seiner Offenbarung hervorbringt." ... „Hegel unternahm es diese Offenbarung des Absoluten in ihrer Vollständigkeit logisch zu begreifen, das Universum als Erscheinung der Idee von einem Punkte aus dialectisch zu construiren." Andre Männer treten ihnen zur Seite, die auch im Allgemeinen an der Grundlage des deutschen Idealismus festhalten. „Dagegen erhob Herbart nicht allein gegen die ganze nachkant'sche Philosophie Einsprache, sondern er ging auch über Kant selbst zur ältern Metaphysik zurück, welche allerdings in seinen Händen eine sehr wesentliche Umgestaltung erfuhr." — So kam es zu der Zerfahrenheit und dem Streit der Richtungen, welche die Gegenwart beherrscht. —

Herr Zeller beginnt seinen zweiten Haupttheil zunächst S. 388—404 mit einer Einleitung, welche den Einfluß der englischen und französischen Philosophie auf das Geistesleben in Deutschland schildert. Nachdem er darnach S. 404 und 405 den Gang der Entwicklung der neuern Philosophie in der angegebenen Weise kurz skizzirt und als Hauptträger des ganzen Prozesses Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Herbart hervorgehoben hat, wendet er sich zunächst dem Manne zu, von welchem diese ganze Entwicklung ausgeht. Er skizzirt S. 404—422 Kant's Leben und philosophische Entwicklung, um dann einen durch Objectivität und Klarheit der Darstellung ausgezeichneten Abriß seines Systems zu geben S. 422—515, in dem wieder die Behandlung der Religionsphilosophie hervortritt. Im 9ten Abschnitt der Darstellung S. 507—514, der von dem Charakter und der geschichtlichen Bedeutung der kantischen Philosophie handelt, führt er das kantische System auf die zwei Angelpunkte, die Erkenntnißtheorie und die Ethik zurück, wie er in der Bewußtseynstheorie das einigende Band zwischen theore-

tischer und praktischer Philosophie findet. Dann faßt er Kant's Stellung zu seinen Vorgängern in's Auge, und berührt damit einen in der Geschichte der Philosophie bisher noch nicht erledigten Punkt, charakterisirt Kant's Idealismus und legt kritisch die Halbheit desselben blos, die zu weitern Schritten der Entwicklung trieb.

Der zweite Abschnitt des zweiten Haupttheils S. 515—76 behandelt Kant's Anhänger und Gegner, unter ihnen vornämlich die sogenannten Glaubensphilosophen. S. 515—23 werden zunächst die Anhänger Kant's vorübergeführt, und der Einfluß geschildert, den sie auf die positiven Wissenschaften wie auf die Theologie ausübten. Ein tieferes Interesse erweckt darauf der Widerspruch, den die Glaubensphilosophie gegen Kant erhob. Als Vertreter dieser Richtung werden zunächst Hamann und Herder behandelt S. 523—541. — Dem erstern wurde nach Zeller bisher eine übertriebene Bewunderung zu Theil, die seine Kritik S. 575 auf ein bescheidenes Maaß der Anerkennung zurückführt. Bei Herder S. 531 erscheint seine Vielseitigkeit als ein ebenso großer Vorzug, als wie als Mangel. Indem er Vieles zugleich seyn will, ist er keins von Allem so, wie er es an sich seyn könnte. Wissenschaftlich bedeutender ist die Reaction gegen die Kant'sche Richtung, die von Fr. H. Jacobi ausging, bei dem die Philosophie den Mittelpunkt bildete, um den sich sein ganzes Denken bewegte. „Ein Schulphilosoph ist freilich auch er nicht." Er philosophirt, um seine Herzensbedürfnisse zu retten. Dennoch ist seine geschichtliche Bedeutung nicht zu unterschätzen. „Es waren deren nicht Wenige, die sich von Kant, Fichte und Schelling zu seinem Gefühlsglauben flüchteten oder sich durch denselben über die trockne Verständigkeit der Aufklärung erheben ließen, und auf das Gebiet der praktischen Philosophie hat Jacobi bei aller Unsicherheit und Unbestimmtheit seines eignen Standpunkts, indem er gegen Kant das Recht der Individualität geltend machte, eine Wahrheit ausgesprochen, die für die Folgezeit nicht verloren war." Aber die Subjectivität des kantischen Idealismus ist durch ihn nicht widerlegt, sondern in

mancher Beziehung sogar gesteigert worden S. 562, wie die Kritik S. 563 nachweist. An die Darstellung der Jacobischen Philosophie reiht sich dann die Behandlung der Anhänger Jacobi's S. 563 und der Männer, die wie J. F. Fries S. 566—74, den Kant'schen und Jacobi'schen Standpunkt mit einander zu vereinigen strebten. — Durch Auseinandersetzung der Fortschritte, die Reinhold, Schulze, Maimon und Beck machten S. 576—96, bahnt sich Zeller dann den Weg zum Erfinder der Wissenschaftslehre und des subjectiven Idealismus J. G. Fichte S. 596—636. Er hat nach Zeller's richtiger Auffassung „kein haltbares System begründet, wohl aber einen Standpunkt in alle seine Consequenzen mit äußerster Strenge verfolgt und dadurch seine principielle Würdigung gefördert." Dazu befähigte ihn „eine seltene Verbindung der Kraft des Denkens mit der Energie des Charakters." „Er war zugleich geeignet in die philosophische Entwicklung nachhaltig einzugreifen, wie in Zeiten der Noth und Erniedrigung mit Erfolg praktisch zu wirken." „Dabei aber besitzt er die Gewaltsamkeit des Idealisten, den Eigensinn des Doktrinärs, die Ueberhebung eines Mannes, welcher dem eignen Urtheil und dem eignen Gedanken unerschütterlich zu vertrauen, von fremder Ansicht und thatsächlichen Verhältnissen sich nicht stören zu lassen gewohnt ist. Er kannte nicht bloß keine Vorsicht und keine Rücksichten, sondern es fehlte ihm auch in hohem Grade an der wissenschaftlichen Umsicht, ... er war der geborne Idealist, — ihn beseelte neben der sittlichen Begeisterung für praktische Aufgaben zugleich der logische Fanatismus, der auch für das Handeln von der wissenschaftlichen Erkenntniß das Heil erwartet." Sehr eingehend wird von Zeller auch die Frage nach der spätern Lehre Fichte's und ihr Verhältniß zu seiner frühern Philosophie erörtert. Um Fichte gruppiren sich Schiller und W. v. Humboldt S. 636—644. Dann verfolgt Zeller im 4ten Hauptabschnitt die Weiterführung des Systems des Idealismus durch Schelling S. 644—696. Er erscheint als ein Anhänger der Fichte'schen Wissenschaftslehre, der erkannte, daß Fichte's subjectiver Idealismus durch sich selbst zu einem

andern und umfassendern Standpunkt forttrieb. Das Hauptgewicht wird auf Schelling's Eingreifen in den Gang der Philosophie am Anfang dieses Jahrhunderts gelegt. Zeller sagt: „So unglücklich auch der Versuch ausfiel, eine im kräftigsten Mannesalter verlorene Stellung als Greis wiederzuerobern, so wenig werden wir uns dadurch von der Anerkennung der außerordentlichen Bedeutung abhalten lassen dürfen, mit welcher Schelling um den Anfang des jetzigen Jahrhunderts in den Gang der deutschen Philosophie eingegriffen hat." In der Entwicklung der Schelling'schen Philosophie werden 4 Phasen unterschieden: 1) die Naturphilosophie, 2) die Identitätsphilosophie, 3) die theosophische Umbildung des Systems durch Annahme eines Gegensatzes im Absoluten, und 4) die Philosophie der Mythologie und Offenbarung, wobei diese letzte Form des Systems auf den Fortgang der Philosophie thatsächlich keinen Einfluß mehr gehabt hat. Nur an seine frühere Lehre hat sich eine philosophische Schule angeschlossen. Die Geschichte dieser Schule und der ihr verwandten Philosophen, denen auch Schleiermacher beigesellt wird, nimmt den 5ten Abschnitt des zweiten Haupttheils unsres Werkes ein S. 697—774. Hier wendet sich unsre Aufmerksamkeit vorzugsweise der Würdigung der Philosophen zu, deren Schüler für sie den Primat in der deutschen Philosophie in Anspruch nehmen: Baader, Krause, Schleiermacher. Franz v. Baader S. 731—37 wird nur unter sehr wesentlichen Einschränkungeu ein Geistesverwandter Schelling's genannt. Es wird nicht verkannt, „daß er ein geistvoller tiefsinniger Mann war, ein Mann der auch an Kraft des Denkens, an wissenschaftlichem Muth und lebendigem Bedürfniß des Erkennens vor dem Meisten hervorragte, und der in naturwüchsiger Gediegenheit seines Wesens gegen die Oberflächlichkeit eines selbstzufriedenen Halbwissens mit vernichtender Ueberlegenheit auftrat." Dennoch fehlt es ihm zu sehr an der Freiheit des Geistes, an der Reinheit des philosophischen Strebens, an der Klarheit der Begriffe und der Kunst methodischer Forschung. Mit Recht werden drei schwerwiegende Bedenken gegen ihn geltend gemacht. B. ist Katholik,

sein Standpunkt ist demnach der der mittelalterlichen Philosophie. Ferner unterscheidet er zu wenig zwischen Religion und Philosophie, und verfährt endlich unmethodisch und formlos. Bei einem Vergleich zwischen Baader und Krause S. 737—753 fällt das Urtheil in jeder Beziehung günstiger für Krause aus. Wenn auch für beide die Philosophie Theosophie, Gottesweisheit ist, so ist Krause doch durch die Methode und die systematische Form Baader weit überlegen. „Dennoch wird auch er unverständlich durch übertriebene deutschthümlerische Sprachreinigung, durch selbstgemachte, dem Sprachgebrauch und der Sprachanalogie widerstrebende Wortbildungen, die den Vorwurf der Pedanterie gerechtfertigt erscheinen lassen." „Immerhin war Krause ein achtungswerthes philosophisches Talent, eine ideale, begeisterungsvolle Natur. Seine Absicht ist es allerdings, die Gesammtheit der Dinge als ein organisches Ganzes aus einem Princip zu begreifen. Aber statt der Untersuchung ihres innern Zusammenhangs, begnügt er sich mit einem äußerlichen logischen Schematismus und unerwiesener Behauptung. Seine Originalität liegt in der Form S. 740. Schleiermacher S. 753—774 überragt Baader und Krause. „Den Philosophen ersten Ranges kann er indessen auch nicht beigezählt werden." „Er kann es schon deshalb nicht, weil ihm selbst die Philosophie nicht höchste Lebensaufgabe, sondern nur ein Mittel für andere Zwecke, zunächst für seine eigne Geistes- und Charakterbildung, weiterhin für die Begründung und Darstellung seines theologischen Systems war." Er ist, indem er in eigenartiger und selbständiger Weise Elemente der Zeitphilosophie mit einander verknüpfte, Eklektiker und Dilettant in der Philosophie S. 755. Es handelt sich in letzter Beziehung bei ihm um etwas andres als um ein wissenschaftliches System. So sieht denn Zeller den bisherigen Höhepunkt der Philosophie von Hegel erreicht S. 774—835, der den subjectiven Idealismus mit dem Pantheismus, Kant und Fichte mit Spinoza und Schelling vollkommen verschmelzen, und die Gesammtheit des Wirklichen aus dem Absoluten und vom Standpunkt des Absoluten wissenschaftlich begreifen will. Hegel

ist dadurch der Schöpfer eines Systems geworden, welches die vollkommenste Form des deutschen Idealismus, die reifste Frucht der Entwicklung seyn soll, die dieselbe seit Kant durchlaufen hat. Die Stellung Hegel's wird mit der des Aristoteles in der griechischen Philosophie verglichen. „Nichts destoweniger hat sich die Unmöglichkeit herausgestellt, bei ihm zu beharren, und dies kann nur beweisen, daß schon der Grund des Gebäudes, dessen letzter Ausbau Hegels Werk ist, nicht tief und sicher genug gelegt war, daß die Kritik von ihm auf Kant und weiter hinauf zurückzugehen hat;" ein Urtheil dem wir vollkommen beistimmen. —

Als die namhaftesten Bekämpfer des nachkantischen Idealismus vereinigt dann der VII. Abschnitt S. 835—844 Herbart, Beneke und Schopenhauer mit einander, deren Bestrebungen freilich auch zu keinen gesicherten Resultaten geführt haben. Herbart S. 835—865 bildete die Leibniz-wolffsche Metaphysik dem veränderten wissenschaftlichen Standpunkt und Bedürfniß entsprechend um, und setzte sich in einen Gegensatz gegen den Idealismus der Wissenschaftslehre und den Pantheismus der Identitätsphilosophie. Sein System ist realistisch und individualistisch, hat aber viele idealistische Elemente in sich aufgenommen. Blieb Herbart wesentlich in selbstgemachten Schwierigkeiten hängen, so ist Beneke S. 865—871 nur Psycholog und Pädagog. Er hat seine Stärke in Beobachtung und Zergliederung des Seelenlebens. Im Ganzen ist jedoch sein Standpunkt wie seine Begabung zu beschränkt, als daß sich eine durchgreifendere Einwirkung auf den Gang der deutschen Philosophie von ihm hätte erwarten lassen. Schopenhauer endlich ist ein reicheres und glänzenderes Talent S. 872—894. Der Grund, daß er lange unbeachtet blieb, liegt in seinem persönlichen Verhalten. Er ist von unbändiger Sinnlichkeit, maßloser Selbstüberschätzung, kleinlicher Eitelkeit, brennendem Ehrgeiz und rücksichtsloser Selbstsucht, und überträgt alle Widersprüche und Grillen seiner launenhaften Natur in sein System. Dennoch ist er nicht unbedeutend. Nach einer Analyse der Schopen-

hauerschen Philosophie, des idealistischen Gegenstücks zu Herbart's Realismus, bleibt indessen doch nur das Schlußurtheil übrig S. 894: „Daß ein System, das in so grobe und handgreifliche Widersprüche ausläuft... als System im besten Fall eine geistreiche Paradoxie sey."

So kommen wir in der Schlußbetrachtung S. 894—917 zur Uebersicht über die jüngste Vergangenheit und die Gegenwart. Hier erscheint dem Herrn Verf. noch zu wenig Abgeschlossenes vorzuliegen, um ein Urtheil über die Erscheinungen der Gegenwart abzugeben. Er führt kurz und übersichtlich die Vertreter der verschiedrnen Philosophenschulen in der Gegenwart an uns vorüber und vindicirt für Trendelenburg S. 908, Fechner S. 909 und Lotze S. 910 eine eigenthümliche Stellung. Auch der Philosoph des Unbewußten S. 911, v. Hartmann, hat bereits eine Stelle bei ihm gefunden. Dann erwägt er den bedeutenden Einfluß, den in neuster Zeit die positiven Wissenschaften, namentlich die Naturwissenschaften, auf die Philosophie gewonnen haben, und kommt zu einem Schluß, den wir mit voller Beistimmung anführen: „Die deutsche Philosophie, die von Leibniz bis Hegel im Wesentlichen Idealismus gewesen ist, hat die Aufgabe, ihren bisherigen allzu ausschließlichen Idealismus durch einen gesunden Realismus zu ergänzen." „Wenn aber auf politischem Gebiet Alles darauf ankommt, daß Deutschland über den äußern Erfolgen seiner geistigen und sittlichen Bedingungen, über den neuen Aufgaben seiner bisherigen Ideale nicht vergesse, so wird die Zukunft der deutschen Philosophie in erster Stelle davon abhängen, in welchem Grade es ihr gelingt, sich das Auge für die thatsächliche Beschaffenheit und den tiefer liegenden Zusammenhang der Dinge, für die subjectiven und objectiven Elemente der Vorstellung, für die natürlichen und idealen Gründe der Erscheinungen gleich offen zu erhalten."

Zeller's historisch-kritisches Werk hat die Vorbedingungen zu einer Neugestaltung des Systems der Philosophie aufs Wesentlichste weiter gefördert. —

2) Dr. Friedrich Jodl: Leben und Philosophie David Hume's. Halle 1872.

Vorliegende Abhandlung verdient den Preis, der ihr von der Universität zu München zu Theil wurde, und führt den Herrn Verfasser auf ehrenvolle Weise in die gedruckte Oeffentlichkeit ein. Der Gegenstand des Schriftchens wird seit Kant's Bekenntniß von dem Einfluß, den Hume auf ihn ausgeübt hat, immer von hervorragendem Interesse seyn, und die Behandlung des Herrn Verfassers ist geeignet, die Einwirkung des englischen Philosophen auf die Entwicklung unsrer Philosophie namentlich auf Kant ins Licht treten zu lassen. Im zweiten Abschnitte seiner Abhandlung giebt er sich zunächst über Quellen, Hilfsmittel und Methode der Darstellung Rechenschaft. Die Quellenangabe scheint vollständig zu seyn, doch haben wir Ordnung und diplomatische Genauigkeit und Sorgfalt der Angaben vermißt, man vergleiche z. B. die Art und Weise, wie S. 18 Feuerlein oder S. 19 Pfleiderer angeführt werden. Was die Methode der Darstellung betrifft, so will Herr J. Objectivität mit Freiheit der Behandlung vereinigen. Demnach stellt er die verschiedenen Bearbeitungen desselben Gegenstandes in verschiedenen Quellenschriften als gleichberechtigt neben einander, um daraus in freier Weise ein Referat zu ziehen, bei dem Alles eine gleiche Berücksichtigung findet. Wir würden es vorgezogen haben, wenn Herr Jodl kritisch den Werth der Quellen unter einander abgewogen, und sich unter Anführung der hauptsächlichsten Varianten vorzugsweise genau an eine Hauptquellenschrift gehalten hätte. Die Biographie D. Hume's im ersten Abschnitt der Schrift ist quellenmäßig und vollständig, doch etwas knapp bemessen. Einer Monographie hätte eine gewisse Fülle und Ausführlichkeit in der Darstellung des Lebens zum Vortheil gereicht, um so mehr, je mehr aus den Tiefen der Persönlichkeit heraus schließlich doch am besten die Eigenthümlichkeit eines besondern Systems der Philosophie verständlich gemacht werden kann. — Den Hauptinhalt unsrer Abhandlung bildet die Darlegung der Philosophie D. Hume's. Nach einer Orientirung über den allgemeinen

Standpunkt und die Methode Hume's führt der Herr Verf. dessen theoretische und praktische Philosophie lichtvoll uns vorüber, um mit einer von gutem Urtheil zeugenden allgemeinen Werthschätzung der Bedeutung Hume's zu schließen. Die Darstellung ist wohlgeordnet, quellengemäß und klar. — Wünschen wir dem Schriftchen die verdiente Beachtung. —

3) Johannes Volkelt: Pantheismus und Individualismus im System Spinoza's. Ein Beitrag zum Verständniß des Geist's (sic) im Spinozismus. Inauguraldissertation. Leipzig 1872, in Comm.

Vorliegende Dissertation enthält eine scharfsinnige Kritik der Grundbegriffe der Philosophie des Spinoza, und wir sind damit einverstanden, daß sie durch den Buchhandel über die nächsten Kreise hinaus verbreitet wurde. Es kommt dem Herrn Verf. bei der Auffassung der philosophischen Systeme namentlich auf das Verständniß der centralen Idee an, welche die Gliederung des ganzen Lehrgebäudes beherrscht. Besonders scharf und eigenthümlich soll sich nun in der Philosophie Spinoza's die allgemeine Idee erkennen lassen. Doch hat man sie bisher nur einseitig aufgefaßt. Man sah zunächst nach dem Vorgange Jacobi's in Spinoza den consequentesten Pantheisten; als Vertreter dieser Ansicht werden neben Jacobi, Schelling, L. A. Feuerbach und Kuno Fischer angeführt. Andrerseits hielt Carl Thomas Spinoza eigentlich für einen Individualisten, dessen vermeintlicher Pantheismus nur eine unwesentliche durch äußere Rücksicht hervorgerufene Vermummung seiner wahren Gedanken sey. Auch Herbart's Auffassung und Kritik hat das Verständniß des Spinozismus gefördert, nur soll Herbart nach dem Herrn V. den sogenannten Geist im Spinozismus nicht gehörig erkannt haben. Der Herr Verf. weist nun diese einseitigen Auffassungen zurück und lehnt sich seinerseits an J. Ed. Erdmann an, der immer wieder darauf zurückgekommen ist, daß im Spinozischen System neben dem pantheistischen, auch ein individualistisches Princip anzuerkennen ist. Doch will Herr V. seine Aufgabe der Auffassung und Kritik des Spinoza principieller, als seine

Vorgänger lösen, wobei wir aber dahinstellen müssen, ob diese principielle Zuspitzung ihre Berechtigung hat, da der Herr Verf. zwei Factoren von ungleichem Werthe als die äquivalenten Seiten eines Widerspruchs hinstellen will. — Er ist der Ansicht, daß das ganze System des Spinoza auf einem Fundamentalwiderspruch aufgebaut sey, der seine zersetzende Kraft dann bei allen Grundbegriffen geltend mache. Das System Spinoza's ist weder reiner durchaus consequenter Pantheismus, noch auch (und das viel weniger) reiner Individualismus. Vielmehr vereinigt es in sich die Principien beider Richtungen: einerseits das Princip der Immanenz, des In- und Durcheinanderseyns, der innern Vermittlung, andrerseits das Princip der abstracten Identität, des isolirten Fürsichbestehens, des Außereinanderseyns. In diesem Fundamentalwiderspruch sieht der Herr Verf. den Geist des Spinoza'schen Systems, seinen Grundfehler aber in der mangelhaften Auffassung der Negation, die Spinoza bloß als contradictorisches Gegentheil des Positiven, nicht aber selbst als etwas Positives, als Triebkraft des Werdens auffaßt. — Diese Ansicht versucht nun V. durch eine Beleuchtung aller Grundbegriffe des Spinoza durchzuführen, überall bemüht, neben dem speculativen das abstract-verständige, neben dem pantheistischen das individualistische Element nachzuweisen. Diese Darstellung zeugt von gründlichem Studium und selbständiger Verarbeitung des Sp., wie der Herr Verf. auch mit der einschlagenden Literatur wohl vertraut ist. Doch liegen der Auffassung Spinoza's nicht zum Vortheil der Klarheit und historischen Treue die Kategorieen der Hegelschen Logik zu Grunde, wie der Herr Verf. denn auch im speculativen Pantheismus des Hegel'schen Systems die vollendete Philosophie findet, die alle Klippen, an denen Spinoza bei seinem Grundwiderspruch gescheitert ist, glücklich vermieden und die philosophische Forschung zu einem befriedigenden Abschluß gebracht habe. Bei dem anerkennenswerthen Scharfsinn des Herrn Verf. dürfte ihm dies Resultat in nicht zu langer Zeit doch wohl wieder wankend werden.

Dr. **Arthur Richter**.

Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung. Von Dr. Carl Stumpf, Privatdocent der Philosophie an der Universität Göttingen. Leipzig, Hirzel, 1873.

Der Verf. ist den Lesern unsrer Zeitschrift bereits bekannt durch seine treffliche Abhandlung über das Verhältniß des platonischen Gottes zur Idee des Guten (Bd. 58, 1869). Auch die vorliegende Schrift zeichnet sich aus durch eindringenden Scharfsinn, durch Gründlichkeit und Präcision der Untersuchung und durch ebenso ausgebreitete philosophische wie naturwissenschaftliche Studien; sie erhält noch einen besondern Werth durch ein das wichtige Problem von neuem erörterndes Schreiben H. Lotze's, das ihr als Anhang beigegeben ist.

Da der Verf. selbst den Inhalt seiner Schrift in einem Artikel der Göttingenschen gelehrten Anzeigen (St. 10, März 1873) skizzirt hat, so dürfte es das Angemessenste seyn, diesen Artikel auszugsweise zu reproduciren: wir sind dadurch vor jedem Mißverständniß, vor jeder unrichtigen oder einseitigen Auffassung des Kerns seiner Ansicht sicher gestellt.

„Wenn sich die vorstehende Schrift, sagt er (S. 362), speciell über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung betitelt, so soll damit gesagt seyn, daß sie sich in erster Linie mit den psychologischen Fragen beschäftigt, die in Bezug auf den Ursprung der Raumvorstellung erhoben werden können; mit den rein physiologischen Bedingungen derselben nur insoweit, als dieß zu jenem Zweck erforderlich oder nützlich ist. Unter dem Ursprung aber ist natürlich nicht allein die erstmalige Bildung bei den Kindern zu verstehen, sondern die Entstehungsweise in jedem Falle der ganzen Erfahrung; denn die Raumvorstellung ist ja nicht ein für allemal vorhanden, sondern entsteht jedesmal von Neuem, stets wechselnd und verschieden. — Hierbei schien es nun vor Allem von Wichtigkeit, eine Uebersicht der Wege zu gewinnen, die man im Allgemeinen zur Lösöng des Problems einschlagen kann. An Stelle der von Helmholtz eingeführten Classification der Theorieen in empiristische und nativistische, die namentlich in ihrem ersten Gliede nicht

hinlänglich bestimmt definirt erscheint, bediente ich mich der folgenden: Die Raumvorstellung bildet sich entweder als eine besondre Combination der jeweiligen Sinnesqualitäten, z. B. der Farben, unter einander (Herbart); oder als eine Combination derselben mit den Qualitäten andrer Sinne, z. B. mit Muskelgefühlen (Bain); oder sie stammt überhaupt nicht aus den Sinnen, sondern wird durch eine besondre productive Thätigkeit der Seele zu den Sinnesqualitäten hinzugefügt (Kant); oder endlich sie wird mit den jeweiligen Sinnesqualitäten zusammen und ebenso unmittelbar wie diese durch den betreffenden Sinn selbst wahrgenommen (Locke und der jetzt sog. Nativismus). — Ich suchte sodann die Glieder dieser Disjunction unter Zuhilfenahme der historisch gegebenen Beispiele zunächst hinsichtlich der Flächenvorstellung des Gesichtssinnes, absehend von der Tiefendimension, zu prüfen. Hierbei blieb nur die vierte Ansicht als haltbar übrig, welche sich dann auch auf directem Wege durch eine genauere Betrachtung des Verhältnisses zwischen der vorgestellten Qualität und der Ausdehnung, in welcher dieselbe vorgestellt wird, constatiren ließ. Es zeigte sich, daß die Farbenqualitäten ebenso nothwendig und ursprünglich in einer gewissen räumlichen Ausdehnung und an einem gewissen Orte vorgestellt werden, wie sie in einer gewissen Intensität vorgestellt werden, und daß jene räumlichen Bestimmungen in derselben Weise wie die Intensitäten mitsammt der Qualität direct empfunden werden. Dieses Verhältniß, durch die angeführte Analogie genugsam erläutert, erfuhr dann noch eine genauere Definition hinsichtlich der Frage, wie wir dazu kommen, im Gesichtsinhalt jene Momente der Qualität, Intensität, Ausdehnung u. a. überhaupt zu unterscheiden. Außerdem blieb, nachdem die Raumvorstellung, wenigstens nach den zwei ersten Dimensionen, sich in demselben Sinne wie die Qualitäten als psychisch ursprünglich erwiesen hatte, nur noch die Frage nach den physiologischen Bedingungen derselben; und hier schien es — in Ermangelung sicherer und unzweideutiger Thatsachen — wenigstens nicht unmöglich, mit E. H. Weber den bloßen physischen Ort der gereizten Ner-

venfasern (oder der entsprechenden centralen Gebilde) als zureichenden Grund für die vorgestellte Oertlichkeit der Qualität, und die Zahl der Fasern als im Allgemeinen maaßgebend für die vorgestellte Ausdehnung anzusehen. — Durch die ausführliche Discussion der wesentlichen Begriffe und Gesetze an diesem einfacheren Falle war nun die Behandlung der viel verwickelteren Probleme erleichtert, zu welchen die dritte Dimension, die Vorstellung der Entfernung, Tiefe, Körperlichkeit Anlaß giebt. Das Verfahren wie das Resultat war im Princip dasselbe. Die drei ersten Theorieen sind auch hier nicht durchzuführen; und es zeigt sich ebenso bei genauerer Analyse des Vorstellungsinhalts als naturnothwendig, daß derselbe nicht bloß nach zwei, sondern sogleich und allezeit nach drei Dimensionen bestimmt vorgestellt wird. Alle noch so scheinbaren Gründe für den absoluten Mangel einer Tiefenvorstellung bei den wirklichen Gesichtsempfindungen lassen sich widerlegen. — — Die Raumvorstellungen der übrigen Sinne boten nun keine wesentlichen Schwierigkeiten mehr, da weder neue Principien noch verwickelte Thatbestände hier längerer Erwägung bedurften. Das Ergebniß war, daß sehr wahrscheinlich jeder Sinnesinhalt seiner Natur nach als räumlich empfunden wird, ebenso wie er in einer gewissen Intensität empfunden wird; nur daß die Raumvorstellungen des einen Sinnes aus größtentheils naheliegenden organischen Gründen der Ausbildung in hohem Maaße, die des andern nur in sehr unbedeutendem Maaße fähig sind."

Am Schlusse seiner Selbstanzeige stellt der Verf. als ein gleichsam concentrirtes, die mannichfaltigen Ueberlegungen und Nachweisungen zusammenfassendes und bestätigendes Argument die Behauptung auf, daß ein einziger elektrischer Funke hinreiche, um die von ihm entwickelte Theorie festzustellen. „Es ist nämlich möglich, bei gehöriger Stärke des Funkens in einem dunklen Raume die vorher unbekannte Gestalt eines nicht zu großen Gegenstandes zu erkennen; ja es wird sogar das Relief im Allgemeinen richtig erkannt. Nun setzen alle andern Theorieen, wie sie in der obigen Disjunction charakterisirt wurden, eine

Bewegung des Auges über den Gegenstand hin voraus, sey es, um eine gewisse Succession von Farbenqualitäten (Herbart), oder um auch Bewegungsgefühle zu erzeugen (Bain), oder um der Seele, wenn sie die Fähigkeit und den Drang, Raumvorstellungen selbstthätig zu produciren, im Allgemeinen besitzt, doch gewisse Zeichen zu geben, nach welchen sie verschiedene räumliche Anschauungen, die bestimmten räumlichen Gestalten im einzelnen Falle, erzeugen muß; denn diese Zeichen können, wenn durch die Netzhaut direct nur Farbenqualitäten von bestimmter Intensität erregt werden, doch in nichts Andrem als in den durch Augendrehung erzeugten Bewegungsgefühlen bestehen, worin sie denn auch wirklich gesucht werden. Jede irgendwie in Rechnung kommende Augenbewegung ist aber bei einem Anblick, der weniger als den millionsten Theil einer Secunde dauert, vollkommen ausgeschlossen. Somit muß hier Raum und räumliche Ordnung unmittelbar empfunden werden."

Fassen wir das Ergebniß der Untersuchung des Verf. in Einen Satz zusammen, so können wir es mit seinen eignen Worten dahin formuliren, daß die von ihm vertretene Anschauung „die Raumvorstellung, statt besondre Kategorieen für sie zu erfinden, durchweg unter die gewöhnlichen und bekannten Gesetze des Ursprungs unsrer sinnlichen Vorstellungen: Entstehung durch unmittelbare Empfindung, Ausbildung durch Associationen und reflectirende Verstandesthätigkeit, subsumirt." —

Sehen wir von den Argumenten, auf welche der Verf. dieß Ergebniß stützt, vorläufig ab, und fassen das Ergebniß selbst in's Auge, so leidet es m. E. an einer innern Unklarheit. Was heißt „Entstehung einer Vorstellung durch unmittelbare Empfindung?" Der Verf. giebt uns keine bestimmte Auskunft darüber. Soll damit nur die „Empfindung" als eine unmittelbare bezeichnet seyn, oder ist gemeint, daß die „Entstehung" der Vorstellung durch die Empfindung eine „unmittelbare" sey? Doch wohl das letztere. Dann aber fragt es sich sehr, ob der Satz: die sinnliche Vorstellung entstehe unmittelbar durch die Empfindung, sich halten lasse. Nach S. 3 seiner

Schrift ist die Raumvorstellung, von welcher der Verf. handelt, eine „bewußte" Vorstellung. Denn er bemerkt ausdrücklich: „Was die sog. unbewußten Vorstellungen betrifft, so werden wir ihrer nicht bedürfen." Ueberall also, wo er das Wort Vorstellung gebraucht, bedeutet es ihm „bewußte" Vorstellung. Ebendaselbst unterscheidet er die wirkliche Vorstellung von der Phantasie- und Gedächtnißvorstellung, die concrete von der abstracten, die einfache von der zusammengesetzten Vorstellung, und erklärt: „das Ursprünglichste ist die Empfindung oder die wirkliche Vorstellung." Zur Erläuterung dieses Satzes fügt er hinzu: „Wenn ich Jemandem einen Ton vorspiele oder eine Farbe vorhalte, und er merkt darauf, so nennen wir, was er dabei erfährt, eine Empfindung oder wirkliche Vorstellung." Vielleicht hätte er besser gethan, die „wirkliche" Vorstellung lieber als die sinnliche zu bezeichnen. Jedenfalls ist ihm jede wirkliche Vorstellung eine sinnliche, d. h. eine durch einen präsenten Sinneseindruck und das Merken darauf vermittelte. Und da er die wirkliche Vorstellung auch „Empfindung" nennt, das Wort Vorstellung aber nur im Sinne von „bewußter" Vorstellung braucht, so bedeutet ihm der Ausdruck „Empfindung" so viel wie „bewußte" Emfindung. Diesen Sprachgebrauch aber, den er in der Einleitung proclamirt, hält er nicht fest. Das zeigt sich schon an der oben citirten Stelle seiner Selbstanzeige. Denn fallen „Empfindung" und „wirkliche" Vorstellung in Eins zusammen, so kann von der „Entstehung" der Raumvorstellung (als wirklicher Vorstellung) „durch unmittelbare Empfindung" nicht die Rede seyn. Auch in seiner Schrift braucht er das Wort Empfindung zwar meist im Sinne von „bewußter" Empfindung, nicht selten aber auch zur Bezeichnung der unbewußten Empfindung (z. B. S. 267). Die unbewußte Empfindung wäre aber nach seiner obigen Erklärung identisch mit der „unbewußten Vorstellung". Dann wird der Satz von der „Entstehung der Raumvorstellung durch unmittelbare Empfindung" noch dunkler und zweifelhafter. Denn was soll es heißen, die (bewußte) Raumvorstellung entstehe durch unmittelbare unbewußte Vor-

stellung? In der That ist es nur ein Mißbrauch der Sprache, — der zu großen Inconvenienzen führt — von unbewußten „Vorstellungen" zu reden. Der Sprachgebrauch kennt nur bewußte Vorstellungen, indem er — der Etymologie des Wortes gemäß — nur dasjenige Vorstellung nennt, was Inhalt des Bewußtseyns geworden. Es giebt mithin keine unbewußten Vorstellungen, sondern nur unbewußte Empfindungen, Gefühle, Triebe.

Indessen, der Verf. meint mit jenem Satze offenbar nur: die Raumvorstellung entstehe als bewußte Empfindung unmittelbar mit der bewußten Empfindung der Qualität (namentlich der Farbe), also ebenso unmittelbar wie unsre bewußten Gesichtsempfindungen oder Farbenvorstellungen. Allein gesetzt auch, daß der Beweis dieses Satzes vollkommen gelungen wäre, so ist damit das Problem, um das es sich handelt, doch noch nicht gelöst. Denn der Ursprung der bewußten Raumvorstellung wie der bewußten Qualitätsempfindung hängt offenbar ab von dem Ursprung unsres Bewußtseyns - überhaupt, von der Art und Weise, wie und resp. wodurch uns überhaupt etwas zum Bewußtseyn kommt. Ist das Bewußtseyn keine stehende ursprüngliche Eigenschaft, kommt uns Etwas zum Bewußtseyn, dessen wir uns nicht bewußt waren, während Anderes aus dem Bewußtseyn schwindet, so ist, wo es um den Ursprung irgend einer (bewußten) Vorstellung sich handelt, offenbar die erste principale Frage, die nothwendige Vorfrage, wie und wodurch das Bewußtseyn - überhaupt entstehe. Wäre diese Frage unbeantwortlich, so wäre es im Grunde ein vergebliches Bemühen, die Frage nach dem Ursprung dieser oder jener Vorstellung beantworten zu wollen. Der Verf. umgeht sie dennoch. Er kennt zwar meinen Versuch, dieß schlechthin erste, principale, fundamentale Problem aller Wissenschaft und wissenschaftlichen Forschung zu lösen, und faßt das Ergebniß, zu dem ich gelangt sey, in den Satz zusammen: „Was nicht unterschieden wird, wird nicht bewußt wahrgenommen; all' unser Vorstellen ist ein Unterscheiden." Allein zunächst habe ich das letztere nicht be-

hauptet, sondern nur — nach meiner Ueberzeugung zur Evidenz — dargethan, daß all' unser (bewußtes) Vorstellen in letzter Instanz auf einem Unterscheiden beruhe, durch Acte der unterscheidenden Thätigkeit vermittelt sey (und diesen Satz hat nicht schon Hobbes aufgestellt, wie der Verf. behauptet). Er giebt dann zwar zu, daß „die meisten, vielleicht alle Namen der Sprache Unterscheidungen bezeichnen und darum in allen benannten Inhalten bereits Beziehungen mitgedacht werden;" er giebt zu, daß „Unterscheidungen für die Ausbildung des Bewußtseyns ohne Zweifel von der größten Bedeutung sind;" meint aber, daß „der Satz, so allgemein ausgesprochen, doch sehr bedenklich sey." Ich hätte gewünscht, daß er seine Bedenken des Näheren dargelegt hätte. Er bemerkt jedoch nur: unter Anderm widerstreite mein Satz einem andern psychologischen Satze, nämlich dem Satze: „unterschieden wird nur, was getrennt wahrgenommen wird;" denn hiernach sey eine einheitliche Vorstellung nicht bloß möglich, sondern das Ursprüngliche, während nach meinem Satze „wir gar keinen Inhalt für sich allein vorstellen können." — Es kommt darauf an, was unter dem „für sich allein" verstanden wird. Wenn jede Vorstellung durch ein Unterscheiden nur entsteht, also vorher gar keine Vorstellung (sondern bloße Empfindung rc.) ist, so würde nicht folgen, daß sie nicht, nachdem sie Vorstellung geworden, für sich allein vorgestellt werden könnte. Im gewöhnlichen Zustande unsres Bewußtseyns haben wir in der That keine einzelnen, isolirten, alleinstehenden Vorstellungen. Im Denken verknüpfen wir stets unmittelbar Vorstellung mit Vorstellung; jede trägt ihre Beziehung zur andern schon in sich, so daß sie ohne diese Beziehung keinen Sinn haben würde (was m. E. nur dadurch erklärbar ist, daß jede Vorstellung schon ursprünglich, durch das in allem Unterscheiden liegende Beziehen, zu andern in Beziehung gesetzt ist); führten unsre Vorstellungen solche inneren Beziehungen zu einander nicht schon mit sich, so würden sie sich gar nicht unmittelbar verknüpfen lassen, d. h. das Denken (und Sprechen) würde unmöglich seyn.

Aber auch im (bewußten) Anschauen haben wir stets mehrere Vorstellungen (Anschauungen) zugleich: wohin wir auch sehen mögen, bieten sich stets mehrere Objecte zugleich unsrem Blicke dar und bilden den Inhalt unsrer Anschauung. Wollen wir daher eine Vorstellung einzeln, „für sich allein" haben, so müssen wir sie erst durch einen besondern Act (der Abstraction) isoliren, von andern Vorstellungen, die sie unwillkürlich mit sich führt, abtrennen. Das vermögen wir zwar, und darin allein besteht das „für sich allein vorstellen", von dem der Verf. spricht; aber wir vermögen es nur mittelst eines besondern Acts und nur bei bereits entstandenen Vorstellungen. Bei den Empfindungen (Sinneseindrücken) rein als solchen ist es uns unmöglich: auch von ihnen haben wir stets mehrere gleichzeitig, aber von ihnen läßt sich keine isoliren, wenigstens nicht eher als bis sie zur Vorstellung erhoben, Inhalt des Bewußtseyns geworden ist. Aber auch bei jeder bereits entstandenen Vorstellung ist die Isolirung nur bis zu einem gewissen Grad möglich; streng genommen, vermögen wir ein einziges Object als schlechthin einziges, schlechthin alleiniges, ohne alle Mitvorstellung eines zweiten, nicht vorzustellen. Man versuche es und nehme den einfachsten Fall, der möglich ist: man stelle sich eine Linie, einen einfachen Punkt vor, und versuche es, ihn schlechthin allein, ohne alle Nebenvorstellung zu erfassen. Es ist unmöglich: immer und unvermeidlich stellen wir ihn nicht allein vor, sondern umgeben von einem, wenn auch unbestimmten Andern (man nenne es einen Raum oder wie sonst), von dem er unterschieden erscheint und als unterschieden vorgestellt wird, — d. h. nur indem wir ihn (wenn auch unbewußt) von diesem Andern unterscheiden, stellen wir ihn vor und vermögen ihn vorzustellen. Wer diese m. E. unbestreibare Thatsache anerkennt, muß anerkennen, daß wir nur Unterschiedenes (Unterscheidbares) vorzustellen vermögen und folglich nur durch Unterscheiden zu Vorstellungen kommen. —

Den Satz: „Unterschieden wird nur was getrennt wahrgenommen wird," kehre ich daher allerdings um, und behaupte:

Getrennt wird nur wahrgenommen (mit Bewußtseyn als getrennt percipirt) was unterschieden wird. Denn nur das kann getrnnt seyn, was (räumlich wenigstens) von Anderem unterschieden ist; das Unterschiedenseyn ist die Bedingung und Voraussetzung seines Getrenntseyns von Andrem; das schlechthin Unterschiedslose kann nicht getrennt seyn noch werden, zwei congruente Dreiecke müssen erst räumlich unterschieden, das eine dahin, das andre dorthin gesetzt werden, sonst fallen sie schlechterdings in eines zusammen. Dasselbe gilt vom Erscheinen; nur das Unterschieden-erscheinende kann getrennt erscheinen. Und ebenso endlich kann ich das Getrennte als solches nur vorstellen, wenn und indem ich es als unterschieden vorstelle, d. h. nachdem ich es, wenn auch unbewußt, (räumlich wenigstens) unterschieden habe. Denn das Getrennte ist (erscheint) ja nur getrennt, weil das Eine hier, das Andre dort ist (erscheint); das Hier und das Dort aber ist ein räumlicher Unterschied, und jeder Unterschied kann nur von einer unterscheidenden Thätigkeit gesetzt seyn. Nur dadurch also, daß wir das Hier vom Dort unterscheiden, können wir das Getrennte als getrennt auffassen (wahrnehmen).

Wenn der Verf. (S. 247) erklärt: „Leibnitz' principium identitatis indiscernibilium ist in Bezug auf Vorstellungsinhalte unzweifelhaft gültig," so erkennt er damit, meine ich, die Gültigkeit meines Princips implicite selbst an. Denn fällt das Ununterscheidbare, ein wie Vieles und Mannichfaltiges es auch an sich seyn möge, für uns in Einheit zusammen, so würde, wenn wir die Fähigkeit des Unterscheidens nicht besäßen oder unsre Kraft nicht ausreichte um ein Seyendes vom andern zu unterscheiden, uns Alles als schlechthin Eines (Einerlei) erscheinen: wir würden einer Vielheit von Vorstellungen gar nicht fähig seyn. Leibniz erklärt also implicite, daß unsre Vorstellungen, so gewiß sie viele und mannichfaltige sind, auf der unterscheidenden Thätigkeit beruhen. Und da die absolute, schlechthin allen Unterschied ausschließende Identität undenkbar ist, weil alles Denken den, wenn auch nur implicite und un-

bewußt gesetzten, Unterschied zwischen Object und Subject, Vorgestelltem und Vorstellendem *voraussetzt*, so ist ohne unterscheidende Thätigkeit Bewußtseyn und bewußtes Vorstellen überhaupt unmöglich. —

An einer andern Stelle (S. 266) — bei Gelegenheit der Erörterung der Frage des binocularen Sehens — bezeichnet es der Verf. als ein psychisches „Gesetz", daß „die Seele nicht zwei total gleiche Empfindungen zugleich haben könne." Da er unter dem Ausdruck Empfindung, wie bemerkt, die *bewußten* Empfindungen oder, wie er sie auch nennt, die „wirklichen Vorstellungen" versteht, so ist es ganz richtig: wir sind in der That außer Stande, zwei total gleiche Empfindungen zugleich zu haben. Aber nur von den *bewußten* Empfindungen, die als solche *Vorstellungen* sind, gilt das Gesetz, und von den Vorstellungen gilt es ganz allgemein, sowohl von den „wirklichen" wie von den „Phantasie- und Gedächtnißvorstellungen", von den „concreten" wie von den „abstracten", von den „einfachen" wie von den „zusammengesetzten". Nehmen wir dagegen, wie wir müssen, auch *un*bewußte Empfindungen an, so läßt sich von ihnen die Gültigkeit jenes Gesetzes m. E. nicht behaupten. Denn warum sollte die Seele nicht durch zwei total gleiche Nervenreizungen — z. B. durch die völlig gleichen, von demselben Lichtstrahl, demselben Ton hervorgerufenen Reizungen der beiden Augen-, der beiden Gehörsnerven — nicht zugleich afficirt werden, sie nicht zugleich in sich aufnehmen und empfinden können? Physiologisch wenigstens ist es viel wahrscheinlicher, daß, wie die Nervenfasern von jedem einzelnen Auge, so auch die von beiden Augen gesondert bleiben, und die empfangenen Reizungen gesondert der Gehirnstelle, wo sie zu Empfindungen werden, zuführen, als daß sie schon *vor* dieser Stelle sich verschmelzen und identificiren. Gilt aber das Gesetz nur von den bewußten Empfindungen, von den Vorstellungen, so kann es m. E. nur darauf beruhen oder erklärt sich doch am einfachsten dadurch, daß die Seele zwei „*total* gleiche" Empfindungen nicht zu *unterscheiden* vermag, daß sie also die

zwei Sinneseindrücke, die ihr von demselben Tone, demselben Lichtstrahl durch die beiden Ohren- und Augennerven zugeführt werden, obwohl sie an sich zwei sind, doch nur als einen fassen kann, weil sie eben ununterscheidbar gleich sind. Dieß erkennt der Verf. implicite selbst an, wenn er weiterhin (S. 267) — zur Erklärung des Einfachsehens mit nahezu correspondirenden Stellen der Netzhaut — bemerkt: „Je ähnlicher zwei Empfindungen sind, um so schwerer sind sie zu sondern; Empfindungen, die fast ganz gleich sind, werden ebenso wenig unterschieden wie solche, die ganz gleich sind." Daraus erkläre es sich, daß wir auch in diesen Fällen mit beiden Augen nur einfach sehen. Mit andern Worten: Wenn nicht identische, sondern nur nahezu correspondirende Stellen in den Netzhäuten der beiden Augen gereizt werden, so sind die entstehenden zwei Gesichtsempfindungen zwar an sich verschieden, wir sehen aber doch den Gegenstand nur einfach, weil die beiden Empfindungen so wenig verschieden, so ähnlich sind, daß sie sich ebenso wenig unterscheiden lassen wie solche, die ganz gleich sind, d. h. obwohl die Empfindungen, die wir haben, an sich zwei (unterschieden) sind, so erscheinen sie uns (im Bewußtseyn) doch nur als eine und dieselbe. Damit ist, meine ich, doch deutlich ausgesprochen, daß wir unsrer Empfindungen nur insoweit bewußt werden, als wir sie unterscheiden und zu unterscheiden vermögen, daß sie also überhaupt nur durch Acte der unterscheidenten Thätigkeit uns zum Bewußtseyn kommen. —

Aber auch die Erörterungen und Nachweisungen des Verf. durch die er das von ihm behandelte Problem zu lösen sucht, wie das Ergebniß derselben, beweisen m. E. bei genauerer Prüfung, daß seine Ansicht vom Ursprung der Raumvorstellung im Grunde meine Erklärung der Entstehung des Bewußtseyns involvirt und auf sie zurückgeht. Seine Ansicht formulirt er, wie wir sahen, dahin, daß „die Raumvorstellung mit den jeweiligen Sinnesqualitäten zusammen und ebenso unmittelbar wie diese durch den betreffenden Sinn selbst — vorzugsweise durch das Auge — wahrgenommen werde." Allein aus der nähern Un-

tersuchung der Sache ergiebt sich, daß diese Wahrnehmung, streng genommen, keine „unmittelbare" ist. Denn er bemerkt selbst, daß „das, was wir als Inhalt des Gesichtssinnes wirklich empfinden, ursprünglich wie jetzt, ein durchaus einheitlicher Inhalt ist, in welchen die Unterscheidungen von Qualität, Quantität oder Intensität, Ausdehnung (der gesehenen Farbe) erst hineingetragen seyn müssen," wenn wir sie wahr nehmen sollen." Er bemerkt weiter, „natürlich sey jeder [solcher einheitlicher] Inhalt schon ursprünglich qualitativ, quantitativ rc. bestimmt," — jene Unterschiede von Qualität, Quantität rc. liegen also schon ursprünglich in ihm selbst, — „aber wir haben nicht sofort diese Unterscheidung gemacht." Sie sind auch jetzt, nachdem wir sie gemacht, „nicht selbst Inhalt der Empfindung, sondern unsre Zuthat, zu der uns allerdings der Inhalt selbst veranlaßt." „So ist also in gewissem Sinne die Ortsempfindung nicht durchaus ursprünglich, aber ebenso wenig die Qualitätsempfindung. Das einzig Ursprüngliche und wirklich Wahrgenommene waren und sind jene einheitlichen an sich unnennbaren Inhalte" (S. 135 f.). — Damit ist, meine ich, wiederum deutlich ausgesprochen, daß weder die Orts- noch die Qualitätsempfindung, also weder die Vorstellung der Ausdehnung noch der Qualität (der Bestimmtheit der Farbe) noch der Intensität (derselben) unmittelbar, d. h. zugleich mit dem gegebenen Inhalt des Gesichtssinnes, Inhalt des Bewußtseyns sind, sondern erst durch jene „Unterscheidungen", die wir in den ursprünglich einheitlichen Inhalt hineintragen, zum Inhalt des Bewußtseyns werden, daß wir also nur erst durch Acte der unterscheidenden Thätigkeit, durch welche wir die Ausdehnung der gesehenen Farbe von ihrer Qualität und resp. Intensität unterscheiden, zu der Vorstellung gelangen, daß das Gesehene Ausdehnung, Qualität (bestimmte Färbung) und diese eine gewisse Intensität habe.

Ich gehe indeß noch einen Schritt weiter. Ich behaupte, daß diese Unterscheidung nicht genügt, sondern noch ein zweiter Act der unterscheidenden Thätigkeit erforderlich ist, um uns zur

Vorstellung der Ausdehnung zu verhelfen. Der Verf. sagt uns zwar nicht, was unter Raum, Räumlichkeit, Ausdehnung zu verstehen sey; er giebt keine Definition, sondern setzt diese Vorstellungen, insbesondre die Vorstellung der Ausdehnung, um deren Ursprungsattest es ihm zunächst zu thun ist, als bekannt voraus. Das ist zwar ein Mangel, der indeß für die Lösung seiner Aufgabe unerheblich ist. Lassen wir also diese Voraussetzung gelten und fragen, was erscheint uns als ausgedehnt, so ist es richtig, wenn der Verf. behauptet, daß es vor Allem das Gesehene, Angeschaute ist, das wir als ausgedehnt fassen. Aber es ist nicht richtig, wenn er hinzufügt, daß alles Gesehene ausgedehnt erscheine, das Unausgedehnte unanschaubar sey. Wir sind sehr wohl im Stande, einen bloßen Punkt zu sehen, und unterscheiden ihn bestimmt von einer Linie, Fläche ꝛc. Dieser (optische) Punkt erscheint uns unausgedehnt: der gemeine Mann, ein jeder der Mathematik Unkundige wird, wenn wir ihn fragen ob der gesehene Punkt eine Ausdehnung habe, mit Nein antworten. Erst die Reflexion belehrt uns, daß derselbe doch noch eine, wenn auch unwahrnehmbare Ausdehnung haben müsse, weil er sonst keine Stelle im Raum einnehmen und keine Linie mit ihm gezogen werden könnte. Aber darum bleibt doch die Thatsache stehen, daß was wir unmittelbar sehen, wenn wir einen optischen Punkt vor uns haben, ein Unausgedehntes ist. Und wir sehen und fassen es als unausgedehnt, weil uns nur dasjenige als ein Ausgedehntes erscheint, an dem wir wenigstens noch zwei solcher (optischen) Punkte von einander zu unterscheiden vermögen. Wo dieß nicht möglich ist, schwindet für unsre Anschauung die Ausdehnung, und wir percipiren das Wahrgenommene — wenn ihm auch an sich Ausdehnung zukommen mag — als unausgedehnt. Demnach aber müssen wir m. E. annehmen, daß, obwohl ursprünglich, in der unbewußten Sinnesempfindung, alles Gesehene eine Ausdehnung hat, es als ausgedehnt doch nur dadurch uns zum Bewußtseyn (zur Apperception) kommt, daß wir, implicite und unbewußt, die Mehrheit von Punkten in ihm oder

wenigstens den Anfangs- und Endpunkt der Ausdehnung unterscheiden. Das folgt m. E. auch daraus, daß wir außer Stande sind, eine schlechthin unbestimmte, gränzenlose Ausdehnung wahrzunehmen noch überhaupt uns vorzustellen. Nachdem wir die Raumvorstellung resp. die Vorstellung von Ausdehnung gewonnen haben, bedarf es allerdings jenes Acts der Unterscheidung nicht mehr: Erinnerung und Einbildungskraft ersetzen ihn, und wir fassen die gesehene, in der Gesichtsempfindung enthaltene Ausdehnung unmittelbar als solche. Ebenso und aus demselben Grunde bedarf es später, für das entwickelte Bewußtseyn, nicht mehr jener, vom Verf. anerkannten Unterscheidung von Ausdehnung und Qualität: auch hier fassen wir den Inhalt der Wahrnehmung unmittelbar nicht als bloße Farbe, sondern als farbige Fläche d. h. als ausgedehnt. Wir wissen eben bereits, daß die gesehenen Objecte nicht nur irgend eine Farbe, sondern auch eine Ausdehnung haben; mit dieser Voraussetzung empfangen wir die Gesichtsempfindung, beide verschmelzen sich unwillkührlich, und daher brauchen wir Farbe und Ausdehnung nicht erst zu unterscheiden, sondern wir percipiren mit der Farbe implicite die Ausdehnung und mit der Ausdehnung die Farbe, oder was dasselbe ist, wir percipiren unmittelbar den Unterschied beider. Nur der optische Punkt macht eine Ausnahme, weil er in der Sinnesempfindung gar nicht oder nur höchst selten sich uns darbietet. Ihn fassen wir daher als Punkt nur durch einen Act der Unterscheidung von der Linie oder Fläche: nur dadurch kommt es uns zum Bewußtseyn, daß er im Gegensatz zu den gewöhnlichen Gesichtswahrnehmungen unausgedehnt erscheint.

Der Verf. wird vielleicht einwenden, daß meiner Ansicht das von ihm angeführte Experiment mit dem elektrischen Funken widerspreche und folglich unhaltbar sey. Allein so gewiß er Recht hat, daß jede der aufgestellten Combinatinonstheorieen durch dieses Experiment widerlegt ist, so gilt doch nicht dasselbe von meiner Combination der (unbewußten) Gesichtsempfindung mit einem Acte der unterscheidenden Thätigkeit. Denn ich stimme

ihm darin bei, daß in der Gesichtsempfindung die Ausdehnung unmittelbar enthalten ist, also nicht erst durch Combination mit andern Empfindungselementen (Muskelgefühlen, Tastempfindungen 2c.) entsteht, und behaupte nur, daß sie uns (ebenso wenig wie die Qualität) nicht unmittelbar, sondern nur durch einen Act der unterscheidenden Thätigkeit zum Bewußtseyn kommt. Zu diesem Acte aber braucht es nicht der Präsenz oder der Fortdauer der Gesichtsempfindung, er kann auch an dem bloßen Nachbilde oder dem Erinnerungsbilde derselben vollzogen werden. Und wenn man auch letzteres bestreiten wollte, so würde es sich doch noch fragen, ob der unterscheidenden Thätigkeit nicht derselbe Grad der Geschwindigkeit beizulegen sey wie der Bewegung des elektrischen Funkens. Es ist wenigstens eine unbestreitbare Thatsache, daß wir in demselben Momente, da wir unser Zimmer betreten, es auch als das unsrige erkennen, also anscheinend schlechthin unmittelbar uns bewußt werden, daß es dasselbe Zimmer sey was wir gestern und vorgestern 2c. gesehen haben. Und doch können wir uns dessen offenbar nicht unmittelbar, sondern nur dadurch bewußt werden, daß wir unbewußt den gegenwärtigen Sinneseindruck mit dem Erinnerungsbilde unseres Zimmers vergleichen, — also durch einen Act der unterscheidenden Thätigkeit: denn alles Vergleichen ist ja nur ein Unterscheiden des Gleichen vom Ungleichen.*) Dieser Act aber vollzieht sich mit einer Geschwindigkeit, die schwerlich von der des elektrischen Funkens sich unterscheiden läßt.

Endlich meine ich, daß wir wiederum auf die unterschei-

*) Ich weiß wenigstens keine andere Erklärung dieser alltäglichen, und doch unbeachtet gebliebenen Thatsache. Die Herbart'sche Theorie von der unmittelbaren Verschmelzung identischer Vorstellungen, — abgesehen von ihrer Richtigkeit — reicht jedenfalls nicht aus. Denn verschmölze die präsente Sinnesempfindung unmittelbar mit dem Erinnerungsbilde, so würden wir die Vorstellung von der Identität des gegenwärtig erscheinenden Objects mit dem gestern gesehenen nicht gewinnen können, weil wir ja, um uns dieser Identität bewußt zu werden, nothwendig den präsenten Sinneseindruck von dem gestern gehabten (dem Erinnerungsbilde) unterscheiden oder beide trotz ihrer Gleichheit auseinanderhalten müssen.

bende Thätigkeit geführt werden, wenn wir uns die Frage vorlegen, woher es doch komme, daß der Raum insofern eine nothwendige Vorstellung ist, als wir alles und jedes Object, was es auch seyn oder wie es auch erscheinen möge, als räumlich, im Raum befindlich, einen Ort einnehmend, nicht nur thatsächlich vorstellen, sondern vorstellen müssen. Der Raumvorstellung gegenüber genügt es nicht, nachgewiesen zu haben, daß wir in und mit der Sinnesempfindung (der wahrgenommenen Qualität) unmittelbar auch die Vorstellung der Ausdehnung — möge sie nun eine oder zwei oder alle drei Dimensionen umfassen — gewinnen. Die Raumvorstellung besitzt thatsächlich die Eigenthümlichkeit, die keiner Sinnesempfindung zukommt und daher auch aus keiner abgeleitet werden kann, daß sie an jedes Object, an Alles das wir als seyend fassen, auch an reine Gedankendinge (wie die mathematischen Figuren) sich gleichsam anhängt, kurz mit allen unsren Vorstellungen, auch den selbsterzeugten, abstracten, auf keine Sinnesempfindung basirten oder sich beziehenden, sich verknüpft und ihnen das Gepräge der Räumlichkeit aufdrückt. Diese Thatsache ist es, die bekanntlich Kant veranlaßte, den Raum für „reine", apriorische, der Seele eingeborene Anschauung oder Anschauungsform zu erklären, die jedes Object habe oder empfangen müsse, wenn es uns zur Vorstellung kommen solle. Der Verf. hat nun zwar dargethan, daß dieser Hypothese, diesem Kantischen „Nativismus", die Basis insofern entzogen sey, als schon in der Sinnesempfindung und sinnlichen Wahrnehmung (insbesondre in der Gesichtsperception) die Ausdehnung als Element derselben enthalten sey. Aber er zeigt uns nicht, warum und wieso der Raumvorstellung jene alle Objecte umfassende Allgemeinheit und Nothwendigkeit inhärire. Denn wenn uns auch die „Inhalte" aller Sinnesempfindungen als räumlich-ausgedehnt erschienen, — was, wie gezeigt, beim optischen Punkte und außerdem bei den Tönen nicht der Fall ist, — so folgt doch nicht, daß dasselbe vom Inhalt aller Vorstellungen gelte. Unsre Gefühle im engern Sinne, die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, der

Sympathie und Antipathie, der Unruhe, der Besorgniß ꝛc., wenn wir sie auch auf bestimmte Objecte beziehen, fassen wir doch nicht als räumlich ausgedehnt, wohl aber, sobald wir uns ihres Daseyns bewußt werden, als im Raume befindlich. Dasselbe gilt vom Inhalt unsrer ethischen Vorstellungen: wir fassen das Gute, das Schöne ꝛc. nicht als räumlich-ausgedehnt, und doch nothwendig als im Raume geschehend, bestehend, erscheinend. Ja im Grunde gilt dasselbe von allen unsren Begriffen. Der Begriff des Naturgesetzes z. B. bezeichnet zwar die bestimmte Art und Weise, in der eine räumliche Bewegung oder Thätigkeit allgemein und nothwendig sich vollzieht, und doch legen wir dem Gesetze als solchem keine räumliche Ausdehnung bei, wohl aber fassen wir es als im Raume bestehend und wirkend. Zum Wesen des Menschen, des Thiers, der Pflanze ꝛc. gehört zwar das Moment körperlicher Ausdehnung, aber den Inhalt des Begriffs Mensch, das Vereinganze der Merkmale oder wesentlichen Bestimmtheiten des Menschen, stellen wir nicht als räumlich ausgedehnt vor. Und doch können wir wiederum nicht umhin, unseren Begriffen wie allen unsern Gedanken, sobald wir sie als seyend, als entstanden fassen, im (intelligibeln) Raume irgend eine Stelle anzuweisen.

Woher diese Nothwendigkeit, diese Allgemeinheit die nicht der Vorstellung der Ausdehnung, wohl aber des Raums anhaftet?

Ich antworte: Was wir Raum nennen, ist in Wahrheit das angeschaute Nebeneinander eines Mannichfaltigen, worin letzteres auch bestehen möge. Dieß Nebeneinander entsteht (zunächst als intelligibler Raum) unmittelbar in und mit dem Bewußtseyn: es entsteht implicite mit dem ersten Inhalt, den unser Bewußtseyn empfängt, mit den ersten Vorstellungen, deren wir uns bewußt werden. Denn das Bewußtwerden — das muß ich auf Grund der von mir angeführten (und bisher nicht widerlegten) schlagenden, unleugbaren Thatsachen immer wieder behaupten — beruht auf der sich in sich unterscheidenden Thätigkeit der Seele. Indem sie ihre Sinnesempfindungen, deren sie

stets mehrere zugleich hat, von einander und von sich selbst unterscheidet, werden sie ihr immanent gegenständlich, sie vermag sie nun anzuschauen, vorzustellen und zugleich erhalten sie implicite die Form des Nebeneinanderseyns. Damit ist nun zwar der Raum selbst entstanden, gleichsam objectiv gesetzt, aber nur implicite in und mit der Unterschiedenheit der Objecte. Und eben darum ist die Raumvorstellung, die bewußte Raumanschauung, noch nicht mitgegeben. Sie gewinnt die Seele erst, wenn sie ihre auffassende Thätigkeit nicht mehr bloß auf die Objecte, sondern auf ihr Nebeneinander richtet, d. h. das Nebeneinander als solches von den einzelnen Objecten, aus denen es besteht, unterscheidet: damit kommt ihr das Nebeneinander als Existenzialform der Objecte zum Bewußtseyn, es wird Inhalt einer eben damit entstehenden Vorstellung. Der Raum ist mithin allerdings keine apriorische angeborene Anschauung; die Raumvorstellung entsteht, aber sie entsteht unmittelbar und nothwendig mit dem Bewußtseyn selbst. Und da alle unsere Vorstellungen durch die unterscheidende Thätigkeit vermittelt sind, so erhalten alle Objecte und unsere Vorstellungen selbst (sobald sie als seyend, entstanden gefaßt werden) die Form des Nebeneinanderseyns, sie treten als Glieder in dasselbe und eben damit in den Raum ein: sie erscheinen als im Raum befindlich und werden als räumlich vorgestellt. Der Raum rein als solcher ist eben nur das vorgestellte (angeschaute) Nebeneinander aller Objecte, mögen sie als bloß gedachte oder als reell seyende gefaßt werden, — das Nebeneinander rein als solches, in welchem jedes Object seine Stelle hat und welches von den Objecten selbst gebildet wird. So gewiß es mehrere, unterschiedene Objecte giebt, — gleichgültig ob reell seyende oder nur vorgestellte, — so gewiß müssen sie neben einander (im reellen oder intelligirten Raume) existiren, als neben einander vorgestellt werden. Dies Nebeneinander ist aber zunächst, an sich, reines bloßes Nebeneinander, noch keineswegs räumliche „Ordnung", sondern nur die Basis oder Voraussetzung jeder möglichen Raumdisposition, jeder Localisirung. Diese entsteht erst dadurch und besteht

darin, daß jedes Object seine bestimmte, ihm eigenthümliche Stelle im allgemeinen Nebeneinander erhält und resp. besitzt. Giebt es eine solche räumliche Ordnung, so kommt sie uns zum Bewußtseyn wiederum nur dadurch, daß wir die Objecte in Beziehung auf die jedem angewiesene Stellung, also in räumlicher Beziehung von einander unterscheiden.

Daß die Objecte ausgedehnt seyen oder als ausgedehnt erscheinen müssen, ist an sich keineswegs nothwendig; sie könnten in lauter (optischen) Punkten bestehen und somit jedes einzelne unausgedehnt erscheinen, und doch würde mit ihrem angeschauten Nebeneinander die Raumvorstellung gegeben seyn. Aber implicite liegt allerdings in dem bloßen Nebeneinander als solchem die Ausdehnung: sie ist in und mit ihm gegeben, weil die nebeneinander erscheinenden Objecte, auch wenn sie lauter optische Punkte wären, doch zusammen ein Ausgedehntes bilden, und wenn wir dies Zusammen ins Auge fassen, als ausgedehnt erscheinen. Die reine bloße Ausdehnung ist eben nur das unmittelbare Nebeneinander (eine continuirliche Reihe) von Punkten rein als solchen, wie die mathematische Linie am klarsten zeigt. Aber die Ausdehnung liegt nur implicite in der Raumanschauung. Wir haben daher mit letzterer nicht auch unmittelbar die Vorstellung der Ausdehnung. Zu ihr gelangen wir erst, wenn wir die nebeneinander erscheinenden Objecte zusammenfassen und dies Zusammen uns zur Vorstellung bringen. Und die Vorstellung von der Ausdehnung eines einzelnen Objects gewinnen wir eben deshalb nur dadurch, daß wir, wie gezeigt, die mehreren Punkte, aus deren Verknüpfung (Reihefolge) sie besteht, als mehrere fassen, d. h. vom einzelnen Punkte als einzelnen unterscheiden. Das Kind, wenn auch in der Gesichtsempfindung die Ausdehnung des gesehenen Objects unmittelbar mit enthalten ist, weiß doch offenbar anfänglich und unmittelbar nichts von Ausdehnung und Entfernung: sonst würde es nicht nach dem Monde greifen. —

Während ich sonach der Ansicht des Verf. im Allgemeinen beistimme, — vorbehaltlich der Restriction, daß der Ursprung

der Raumvorstellung nicht bloß auf der Sinnesempfindung, sondern auf einem mitwirkenden Acte der unterscheidenden Thätigkeit beruhe, — muß ich einzelne Behauptungen des Verf. entschieden bestreiten. Er classificirt (S. 107) die verschiedenen „Vorstellungsverbindungen", indem er die mannichfachen „Abstufungen" unterscheidet, in denen wir Vorstellungsinhalte je nach ihrer Zusammengehörigkeit oder Verwandtschaft „zusammen vorstellen können". Bei dieser Gelegenheit stellt er den Satz auf: „Man kann Entgegengesetztes zusammenvorstellen, z. B. eine schwarze Röthe oder ein hölzernes Eisen. Denn sonst könnten wir nicht urtheilen: ein hölzernes Eisen ist unmöglich. Wir würden erst Holz, dann Eisen vorstellen, aber wie kämen wir zum Subject dieses Satzes? Mag es eine absonderliche Weise des Zusammenvorstellens seyn, es ist eben doch eine Weise." — Wäre diese Behauptung richtig, so wäre es um das logische Gesetz der Identität und des Widerspruchs geschehen und den widersprechendsten Behauptungen Thor und Thür geöffnet. Ist ein hölzernes Eisen vorstellbar, so ist auch A = non A, also auch ein viereckiger Triangel, d. h. ein Triangel der kein Triangel ist, denkbar. Aber der Verf. hat sich offenbar nur durch die ungenaue Form jenes Satzes zu seiner irrigen Behauptung verleiten lassen. Zunächst besagt ja das Urtheil: „ein hölzernes Eisen ist unmöglich," nicht die Unmöglichkeit des Seyns, sondern die Unmöglichkeit des Vorgestelltwerdens desselben: nur weil ein hölzernes Eisen überhaupt nicht denkbar ist, vermögen wir es auch nicht als seyend zu denken. Sodann aber ist der Ausdruck: „hölzernes Eisen," nur eine Abbreviatur für: „die Verbindung der Vorstellungsinhalte Eisen und Hölzern zu Einer Vorstellung": nur diese „Vorstellungsverbindung," also gerade das „Zusammenvorstellen", das der Verf. aus dem Satze folgert, wird in ihm für unmöglich erklärt. Und wir gelangen zu dem Urtheile: ein hölzernes Eisen ist unmöglich, nicht dadurch daß wir diese Vorstellungsinhalte irgendwie verbinden oder verbunden haben, sondern im Gegentheil dadurch, daß

wir die Verbindung derselben als schlechthin unvollziehbar erkannt haben. —

Während er sonach in der ersten Klasse von Vorstellungsverbindungen die Möglichkeit einer Verbindung annimmt, die in Wahrheit unmöglich ist, behauptet er in der dritten Klasse die Unmöglichkeit einer Trennung der Vorstellungen von Ausdehnung und Farbe, die in der That möglich, weil thatsächlich gegeben ist. Es ist zwar richtig, daß jeder Sehende, der die Raumvorstellung mittelst der Gesichtsempfindung gewonnen hat, nicht im Stande ist, Ausdehnung ohne Farbe sich vorzustellen. Aber die schlechthinnige Untrennbarkeit beider, die absolute Unmöglichkeit der Vorstellung einer Ausdehnung ohne Farbe und umgekehrt, — diese Behauptung wird zunächst durch die Thatsache widerlegt, daß der Blindgeborene offenbar eine wenn auch unklarere Vorstellung von Ausdehnung, Raum und Ort besitzt. Für ihn also ist die Vorstellung von Ausdehnung ohne Farbe möglich, wenn auch nur in der Form der Bewegung. Und da wir uns einen optischen Punkt sehr wohl vorstellen können, so ist umgekehrt auch die Vorstellung von Farbe (eines farbig Erscheinenden) ohne Ausdehnung möglich. —

Im Verlauf seiner Erörterung sucht der Verf. weiter zu zeigen, daß nicht nur die Ausdehnung als solche, sondern auch das Hier und das Dort, also die Unterschiedlichkeit der Oerter innerhalb der Ausdehnung, unmittelbar in der Sinnesempfindung mitenthalten sey. „Es macht, behauptet er, eben einen Unterschied in der Empfindung, wir merken es, ob Roth hier oder dort vorgestellt, ebenso wie es einen Unterschied macht, ob hier Grün oder Roth vorgestellt wird" (S. 122). — Es ist richtig, wir „merken" es ob Roth hier oder dort vorgestellt wird, d. h. der Unterschied des Hier vom Dort kommt uns zum Bewußtseyn. Aber es fragt sich, wodurch wir es merken? Sicherlich nicht dadurch, daß das Hier und das Dort als solches empfunden wird oder daß die Empfindung des Hier von der Empfindung des Dort unterschieden ist. Denn das würde voraussetzen, daß dem Hier wie dem Dort eine den

nervus opticus reizende Kraft inhärire; und zwar müßte das Hier den Nerv in andrer Weise reizen als das Dort. Auch in derselbigen rothen oder grünen Fläche unterscheiden wir ein Hier und ein Dort. Es müßte also nicht nur dem Orte überhaupt eine wirkende Kraft zukommen, sondern jeder einzelne Ort, obwohl an sich dem andern schlechthin gleich (von gleicher Ausdehnung, Größe, Farbe) müßte den Nerv anders reizen als der andere. Darin aber liegt im Grunde ein Widerspruch; und daß dem bloßen Hier oder Dort rein als solchem eine Kraft und Thätigket zukomme, ist eine Annahme, die sich durch keine Beobachtung rechtfertigen läßt. Im Gegentheil, die Beobachtung zeigt, daß wir zur Vorstellung eines Hier und eines Dort erst gelangen, nachdem wir in der angeschauten Ausdehnung einen Punkt fixirt und von einem andern unterschieden haben. Im Folgenden räumt der Verf. selber ein, „der Ort sey zwar nicht selbst eine wirkende Kraft," aber fügt er hinzu, „er sey ein Umstand, durch welchen die Wirkung der Kraft mitbedingt und modificirt werde" (S. 150). Allein was ist ein „Umstand"? In diesem Falle offenbar nur ein andrer unklarer Name für eine mitwirkende Kraft oder Thätigkeit. Denn wenn der s. g. Umstand die Wirkung einer andern Kraft „mitbedingt und modificirt," so übt er eben damit eine Thätigkeit auf diese Kraft oder deren Wirkung aus; ein schlechthin Unthätiges kann keine Modification, keine Aenderung hervorbringen. Der Verf. beruft sich zwar auf das Gesetz der Gravitation, welches besage, „daß die Wirkung der Schwerkraft ihrer Intensität nach abhängig sey von den relativen Orten zweier Körper." Aber die Berufung ist ungültig. Denn das Gesetz der Gravitation läßt es unentschieden, ob die Wirkung der Schwerkraft nur von den relativen Orten, der bloßen Entfernung der beiden Körper abhängig sey. Dieses „nur" gehört keineswegs zu dem Gesetze. Es steht uns vollkommen frei anzunehmen, daß mit der größeren Entfernung der beiden Körper die Wirkung der Anziehungskraft darum geringer werde, weil damit die Hindernisse oder Gegenwirkungen von andern Kräften oder Stoffen (z. B. der Aetheratome)

die zwischen den beiden Körpern sich befinden, zunehmen. Und wenn dem Hier und dem Dort als solchem keine wirkende Kraft zukommen kann, so müssen wir das annehmen. Auch die zweite Thatsache, die der Verf. anführt, beweist nicht was er behauptet. Es ist richtig: „wird eine homogene Kugel an einer Stelle a angestoßen, so entwickeln sich von hier aus Wellensysteme, wird sie an b gestoßen, von hier aus; beide Wellensysteme oder Erschütterungen, obwohl qualitativ gleichartig, verlaufen nach verschiedenen Richtungen, und dieß ist so sehr eine wirkliche Verschiedenheit, daß sie sich gegenseitig verändern, Interferenzen rc. bilden, wenn sie zusammen erregt werden.“ Aber es ist nicht richtig, daß die Wirkung, um die es sich handelt, von dem Hier oder dem Dort ausgehe. An sich ist die Wellenbewegung oder Erschütterung in a und in b dieselbige; an sich also übt der Ort keine Wirkung. Erst hinterdrein, nachdem die Wellenbewegungen entstanden sind, erleiden sie eine Veränderung, weil sie zusammentreffen. Wenn sie sich nicht träfen, würde auch diese Wirkung, obwohl von verschiedenen Orten ausgegangen, nicht eintreten. Daß sie aber sich treffen, ist nicht die Folge der Verschiedenheit der Orte, sondern der wirkenden Kraft und ihrer Intensität. Wirkt diese an den Orten a, b, c, d ..... auf völlig gleiche Weise, so ist auch die Wirkung trotz der Verschiedenheit der Orte dieselbe: es treten dieselben Veränderungen, Interferenzen rc. ein.

Endlich glaube ich, daß der Verf. über die Schranken der von ihm vertretenen Ansicht — wie das bei neuen Ideen so leicht geschieht — hinausgeht, wenn er zu zeigen sucht, daß nicht nur die Vorstellung der Ausdehnung (der Fläche), sondern auch die „Tiefenvorstellung“ aus der Gesichtsempfindung unmittelbar, ohne Beihülfe des Tastsinnes oder andrer Factoren entspringe. Die Aussagen der von angeborener Blindheit geheilten Personen, die er selbst (S. 292) anführt, scheinen mir dieser Behauptung so entschieden zu widersprechen, daß sie durch keine Reflexion, durch keine von anderswo hergeholten Einwendungen und Einschränkungen zu widerlegen seyn dürften. Das

Experiment mit dem elektrischen Funken wenigstens, bei dessen momentanen Scheine nicht nur Gestalt und Größe, sondern meist auch das Relief des Gegenstands wahrgenommen wird, verliert seine Beweiskraft, weil sich, wie bemerkt, nicht ermitteln läßt, wie weit bei dieser Wahrnehmung die Einbildungskraft oder unsre Voraussetzung, daß alle Dinge im Raume drei Dimensionen haben, mitwirken.

Dagegen stimme ich dem Verf. vollkommen bei, wenn er am Schluß seiner Abhandlung bemerkt: „Es giebt eine Trägheit des Denkens, die Alles was ist für ursprünglich zu nehmen geneigt ist. Mag z. B. aus noch so naheliegenden und offenbaren Gründen hervorgehen, daß die Vorstellung eines einzigen unendlichen Raumes nach bekannten Gesetzen aus gegebenen Einzelvorstellungen sich bilden muß, — sie bleibt dabei und läßt es sich nicht nehmen, daß wir mit der fertigen, der „vollen und ganzen" Anschauung auf die Welt kommen. Das ist der falsche Nativismus; und seine Folge sind die „angeborenen Ideen", die höchstens noch dadurch erklärt werden, daß man für jede derselben eine angeborene Seelenfähigkeit statuirt. Es giebt aber auch eine Geschäftigkeit des Erklärens, die den Gedanken ursprünglicher Elemente nicht ertragen kann. Das ist der falsche Empirismus; und seine Folge sind die unnatürlichen Constructionen, die entweder von unklaren Mittelbegriffen und leeren Abstractionen wimmeln, oder auch den gesuchten Begriff plötzlich mitten in die Deduction hineinfallen lassen, nachdem man gehörig ermüdet ist, um über der Freude des Wiedersehens die Sorge um die Rechtmäßigkeit seiner Einführung zu vergessen. Wie oft sind nicht Raum und Zeit, eines aus dem andern oder beides aus einem Dritten, auf solche Weise „abgeleitet" worden! Ob man sich dabei, wie Fichte und Hegel, den Proceß als einen logischen oder metaphysischen denkt, oder als einen psychologischen, ist für das Wesen der Methode einerlei. Der psychologische Empirismus in diesem schlimmen Sinne bewegt sich auf derselben Bahn der Erklärung wie jene Systeme, von

denen er sich mehr als von irgend welchen andern entfernt glaubt. Er läßt die Seele wuchern ohne Capital! —"

H. Ulrici.

Der Geist das All-Eine vom Standpunkt des scharf vordringenden Verstandes, mit besonderer Rücksicht auf Adolf Steudel's Philosophie im Umriß.

Im Jahr 1871 erschien zu Stuttgart ein Werk: „Philosophie im Umrisse von Adolph Steudel. Erster Theil. Theoretische Fragen." Zwei Bände mit zusammen 932 eng gedruckten Seiten. Laut der Anzeige des Werks werde darin eine vollständig in sich abgeschlossene und vollendete, in einer allgemein verständlichen Sprache vorgetragene Philosophie geboten, welche an die Stelle der conjecturirenden Phantasie einer sogenannten speculativen Vernunft eindringende sachliche Forschungen eines nüchternen Verstandes setze, und wohl den Grund nicht nur zu einer andern Periode der Philosophie, sondern auch zu einer Umgestaltung der gemeinhin herrschenden Lebensanschauungen legen dürfte. Gespannt wird das Interesse noch, wenn man weiß und zum Theil durch die Vorrede erfährt, daß der Verf., ein Greis von 66 Jahren, aus lauterer Liebe zur Wahrheit seit seinen Studienjahren, die zuerst der Theologie, dann der Rechtswissenschaft gewidmet waren, auch als praktischer Jurist und Prokurator beim würtembergischen Obertribunal sich eifrig mit der Philosophie beschäftigte, und die Resultate seines langjährigen Forschens in dem genannten Werke darlegt. Noch mehr aber wird unsere Aufmerksamkeit erregt, wenn man das Gesammtergebniß vernimmt, zu welchem er gelangt. Er faßt es Th. I, S. 361 in die gesperrt gedruckten Sätze zusammen: „die Materie und die erscheinende materielle Welt sind nichts andres als Geist; es giebt keine Materie und kann keine geben, die nicht Geist wäre. Alles ist Geist. Der Geist ist die Substanz des Alls." Hiezu wird Steudel geführt, obschon er gemäß seinem Verstandesstandpunkt nicht bloß auf die Speculation, besonders die He-

gelsche, bitterböse zu sprechen ist, sondern auch fordert, das Wort „Vernunft" müsse in dem philosophischen Wörterbuche gänzlich gestrichen werden, weil das Denken der Vernunft theils ein Glauben, theils ein Phantasiren sey (I. 182 f.). In der allerentschiedensten Weise will er gegenüber von den Bahnen einer synthetischen Speculation, auf denen die jüngste Philosophie gewandelt, den Weg einer bloß verständigen analytisch-sachlichen Untersuchung gehen, und darum, ob dieser Weg sich als ein berechtigter darstelle, handelt es sich ihm in erster Linie (Vorr. S. XIV). Um so merkwürdiger ist deswegen, daß der Verf. bei dieser Methode einerseits den Ergebnissen der speculativen Philosophie und vornämlich Hegel's sehr nahe kommt, andrerseits von der materialistischen Theorie stark abgelenkt wird, sie als irrig nachweist. Eben in der scharfen Anwendung jenes Verfahrens und in der davon aus geschehenen Erreichung des obigen Ziels liegt die Bedeutung und der Werth des Werks. Die hier gebrauchte Art des Forschens bringt auch das, wiederum für unsere Zeit besonders Wichtige mit sich, daß jede Frage für sich betrachtet und erörtert wird. Erscheint daher auch Manches zerstückt und mosaikartig, so kann hingegen unser Autor als eine weitere Probe seiner Lehren anführen, daß seine von verschiedenen Punkten ausgegangenen Forschungen sich am Ende alle in demselben Mittelpunkte getroffen, und die Resultate seines Denkens sich ganz von selbst zu einer einheitlichen Totalität abgerundet haben. Endlich bekundet sich das Werk — zu seinem Lobe — als eine tüchtige Geistesarbeit und verlangt eine solche, obwohl es in klarer, verständlicher Darstellung gehalten ist, auch vom Leser. Nicht wie ein Roman oder ein oberflächliches Räsonnement läßt sich ja das ächt Philosophische kosten, sondern das tiefe Eindringen, welches seine Aufgabe bildet, ist nicht möglich ohne Anstrengung, auch wo es sich um das Studium eines Buchs dieser Art handelt.

Schon in der Vorrede S. VIII bemerkt unser Forscher über den Materialismus: „Er fühlte die Unzukömmlichkeit und Unsolidität der Doctrinen der jüngsten philosophischen Systeme

und suchte nach einer haltbaren Grundlage für eine Verständigung über die Erscheinungswelt. Indem er jedoch in der Annahme eines geistigen Elements und Princips den Cardinal-Fehler entdeckt zu haben glaubte und nun unter Negirung alles Geistigen die reine Materie als alleiniges Princip aufstellte, hat er einen leichtfertigen Fehltritt gethan und in gewaltsamer Brutalität das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Er mußte deshalb auch mit diesem seinem unbesonnenen Attentat gegen den Spiritualismus auf dem wissenschaftlichen Felde nothwendig Fiasco machen." Gleichfalls nach Steudel (I, 358) kann man den Geist von der Materie nicht ausschließen; denn wo Kraft und Leben ist, da ist Geist, und die concrete Materie zeigt sich überall als eine krafterfüllte, lebendige. Weil sich die Materie bis in ihre verschwindend kleinsten Theile hinaus als mit Kräften — mit Bildungskräften begabt darstellt (I, 351), so verflüchtigt sie sich in Nichts, läßt sich ein Begriff von ihr gar nicht aufstellen, sie sich überhaupt nur festhalten, wenn man sie als die Erscheinung und Ausgestaltung eines geistigen Princips, der geistigen Substanz, auffaßt" (II, 205). Aber, bemerk der Hr. Verf. weiter (I, 345): einerseits werden die Stoffe durch ihre Kräfte in ihrem realen greifbaren Seyn zusamengehalten, . . . andrerseits ist eine Kraft nicht denkbar ohne ein reales Substrat, mit dem sie als Eigenschaft verbunden wäre. Wie die Vorstellung einer absolut kraftlosen Materie sich nicht festhalten lasse, so könne es auch keine Kraft geben ohne Kräftiges, das sich durch die Kraft äußere, und dasselbe wieder in der Art, daß (I, 347) zwar die Kraft als Eigenschaft des Stoffs und der Stoff als Substrat der Kraft, nicht aber umgekehrt der Stoff als Eigenschaft der Kraft und die Kraft als Substrat des Stoffs gedacht werden kann. Ueber diesen Dualismus von Stoff und Kraft sey nicht wegzukommen.

Das lebendige, geistige Princip, zu welchem die Materie, als überall mit Kräften und zum Theil mit wirklicher Lebendigkeit ausgestattet, führt, kann daher nach unserem Philosophen ebenfalls nicht ohne reales Substrat seyn. Realität aber sey

schlechterdings unter keiner andern Form zu denken, als unter der Form der Stofflichkeit, des stofflichen oder materiellen Seyns, so zwar, daß Stofflichkeit und Realität identische Worte seyen; ein Geist ohne jegliche Stofflichkeit sey somit die reinste Chimäre, ein Nichts mit lebendigen und potentiellen Attributen ausgestattet (I, 355). Der wahre Begriff des Geistes, näher jenes allbegründenden Geistes, ist deswegen ein lebendiges stofflich reales, sich selbst als reales inhaltliches Element vollständig habendes, dieser seiner elementaren Realität, seiner stofflichen Inhaltlichkeit vollständig mächtiges und eben damit in sich selbst ohne Hinzukommen eines andern Elements durch und durch bildungs- und gestaltungskräftiges, wesenhaftes Princip (I, 356 f.).

So tief wird der nüchterne, ernst forschende Verstand geführt; gerade deshalb treten jedoch auch die Schranken dieses Standpunkts hier um so deutlicher hervor, weist er um so stärker über sich hinaus. Indem wir deshalb darauf aufmerksam machen, erfüllen wir einen Wunsch des Herrn Verf. selbst, welcher gemäß seiner lauteren Wahrheitsliebe in der Vorrede, S. XIV, einen Kampf willkommen heißt, der der Sache nur förderlich seyn könne, und mit dem seine Absicht erreicht wäre, das Interesse an der Erörterung philosophischer Fragen neu zu beleben. Wir tadeln den Weg von unten nach oben, welchen Steudel geht, durchaus nicht, kein Denker kann sich desselben entschlagen, um den Urgrund und die Welt in ihrer Begründung durch ihn zu erreichen, ob jener Gang nun in umfassender Darstellung wiedergegeben wird oder nicht. Dies aber in solch genauem Eingehen und solcher Ausführlichkeit zu thun, wie es bei vorliegendem Werke geschieht, ist bei dem gegenwärtigen Zustand der Wissenschaft von ganz besonderer Bedeutung. Drängt und deutet es selbst auf einen noch weitern Schritt hin, so möchten unsere Gegenbemerkungen, die einige Haupt-Punkte berühren wollen, zugleich Freund und Feind veranlassen, die Untersuchungen, das Buch selbst nachzusehen.

Die Materie ist nichts andres als Geist, der Geist ist die

Substanz des Alls: in diese Worte faßt Steudel das Ergebniß seines umfassenden Forschens, seine Grundansicht zusammen. Aber wie steht es damit nach ihm gleich bei der concreten Materie? Keine Kraft ohne reales, ohne stoffliches Substrat. Dieser Dualismus sey nicht zu überwinden. Allein eben damit ist jener Monismus des Geistes wieder aufgegeben. Denn räumen auch diejenigen, welche letztern Standpunkt festhalten, gern ein, daß es keine Kraft gebe ohne ein Kräftiges, so ist es doch nun etwas anderes, wenn es kein Kräftiges giebt ohne ein reales Substrat, wenn es nicht als dieses selbst, nicht eben als Kräftiges auch substantiell, wesen- und seynhaft, seyend ist. Jene Theorieen unseres Forschers rühren offenbar von der bekannten Eigenthümlichkeit des Verstandes her, welcher über die Gegensätze nicht wirklich wegkommt, so sehr er auch, wie bereits bei Kant, durch scharfes Vordringen deren Ueberwindung und Einheit fordert und vorausschaut. Der Verstand bleibt schon jenem Punkte nach noch zu sehr bei dem äußerlich erfahrungsmäßigen Seyn stehen, weshalb dann Realität und Stofflichkeit für identisch angesehen und ein derartiges Substrat auch im geistigen Urgrunde für nöthig erklärt wird.

Allein besteht auch nach Steudel das Wesen, die Hauptsache der Materie in der Kraft, so kann diese doch nichts in und an sich selbst Wesenloses, Schattenhaftes, Seynsloses seyn, sondern muß gerade sie die Grundlage, das Substrat, die Substanz der materiellen Erscheinung ausmachen. Das Kräftige, ohne welches es keine Kraftäußerung geben kann, ist letztlich eben die seyende Kraft selbst oder diese als substantielle, damit nicht einseitig spiritualistisch gefaßte. Im Verhältniß von Stoff und Kraft kehrt dasjenige von Materie und Geist wieder; und gilt daher einerseits hierüber und über die angeführte Lehre eines geistig stofflichen Urgrunds das von uns gerade Bemerkte, so andrerseits was Steudel in folgenden Sätzen ausspricht. Zuerst behauptet er II, 230, es werde in unserer Zeit die Einsicht immer allgemeiner, daß zwischen Geist und Materie kein principieller Gegensatz bestehe, daß beide ihrem Wesensgrunde nach

Eins und Dasselbe seyen." Sodann näher I, 361: „Bei ihm — dem geistigen Princip — kann von einer Kraft als bloßer Eigenschaft eines Realen, oder von einem Realen als einem eigentlichen Substrat der Kraft nicht die Rede seyn. Seine Kraft als Selbstgestaltungskraft ist reales inhaltliches Seyn und seine sachliche Realität ist eben diese Kraft der Selbstgestaltung." Oder I, 357: seine — dieses Geistes — lebendige Stofflichkeit sey nichts anderes, als seine Macht und seine Bildungskraft selbst, und seine Geistigkeit sey eben diese schlechthinnige Identität. Sofern nun hier unter Bildungskraft nicht wieder ein reales Substrat als etwas Besonderes, Stoffliches verstanden wird, können sich damit diejenigen ganz gut befreunden, welche im Unterschied von der Materie die Immaterialität des Geistes behaupten zu müssen glauben. Nur dann ist Gott in voller Wahrheit, wie der Herr Verfasser II, 230 sagt, „als Geist Substanz". Setzt derselbe gleich bei: „weil er substantieller Geist ist," so findet sich doch gerade vorher der oben citirte Ausspruch von der Ein- und Dieselbigkeit von Geist und Materie in ihrem Wesensgrunde. Dies Sämmtliches führt auf das Hauptresultat Steudel's selbst in ungeschmälerter Weise: „Es giebt keine Materie und kann keine geben, die nicht Geist wäre. Alles ist Geist. Der Geist ist die Substanz des Alls."

Diese Auffassung vermag er jedoch gemäß seinem einseitigen Verstandesstandpunkte nicht festzuhalten und durchzuführen, sondern kommt alsbald wieder zu der dualistischen, mit der vollen Wesenseinheit unverträglichen, das Wesen des Geistes trübenden, Substantialität und Stofflichkeit identificirenden Ansicht zurück. Er äußert zwar II, 230: „Nach uns ist diese Identität — die von Geist und Materie — nicht eine sozusagen schlechte Identität, so daß Materie und Geist principiell doch verschiedene Dinge und ihre Identität nur eine Synthese beider wäre, .. Nach uns ist vielmehr Gott im strengsten Sinne die einheitliche und identische geistige Substanz der Welt." Diese Einheitlichkeit und Identität der geistigen Substanz im strengsten Sinne erscheint aber mehr gefordert, als

wirklich vollzogen, wenn es gleich weiter heißt: „Es giebt nach uns keine Materie, keine Substanz, welche nicht durch und durch Geist, und keinen Geist, welcher nicht durch und durch substantiell, von elementarer Materialität wäre." Deshalb wird dann Gott auch das geistig-stoffliche Princip oder der stofflich reale Urgeist genannt, und darüber näher bemerkt (I, 355), wenn man sich unter der Substantialität (des geistigen Princips) etwas Mögliches und Denkbares vorstellen wolle, so sey dieselbe nichts anderes als Stofflichkeit, mit einem höher klingenden, sich über den gemeinen Erd-Geschmack erhebenden Namen ausgestattet. Es kehrt hier demnach dasselbe wieder, was wir oben bei dem Begriff des Substrats fanden. Substanz ist das, was einer Sache Bestand giebt, worin sie eigentlich besteht, was das Wesentliche bei ihr ausmacht, und was durchaus nicht mit Stofflichkeit zusammenfällt. Ist nun nicht der Geist selbst das Substantielle bei Gott, so besteht dessen Wesen in Wahrheit nicht in der Geistigkeit, sondern in der — wenn auch noch so elementaren — Materialität. Ist aber Gott wesentlich Geist, so muß eben die Geistigkeit auch seine Substantialität bilden, wie überhaupt das Wesentliche die Substanz ausmachen und vor Allem Bestand haben muß. Demgemäß ist auch der Urgeist rein als solcher die Ursubstanz, damit in voller Wirklichkeit das Urwesen, das Urseyn. Nach Steudel selbst ist nicht die Materie, sondern der Geist das All-Eine, deswegen weist er gleichfalls auf das eben Dargelegte hin mit den Worten (II, 290): „So müssen wir denn insbesondere den traditionellen Gegensatz von Geist und Substanz oder Stoff bei Gott schlechthin negiren. Dieser Unterschied besteht nur scheinbar in der endlichen Welt und in unserer Vorstellung; in Gott kann er nicht bestehen; seine Geistigkeit muß als solche substantiell und seine Substantialität als solche geistig seyn ohne jeglichen Unterschied."

Läßt sich laut unseres Philosophen Ansicht die Welt überhaupt ohne eine solche transscendirende substantielle Grundlage schlechterdings nicht begreifen (II, 353), so wird er zu ihr, zu dem Absoluten, Gott, vornämlich auch geführt durch die dort unläug-

bar herrschende Teleologie. Nach I, 468 ist es ein flaganter Widerspruch, wenn die Materialisten jedes geistige Moment in der Materie negiren und ihr doch Kräfte beilegen, welche die wunderbaren und die höchste Intelligenz verrathenden Erscheinungen der organischen Natur hervorbringen sollen. Es spricht sich (II, 243) in der ganzen Einrichtung der Welt die höchste Intelligenz aus, und das teleologische Argument, das auf einen höchst intelligenten Grund der Welt schließt, ist nicht nur ein vollkommen berechtigtes, sondern ein unumstößliches. Es ist ein Gedanke der höchsten Weisheit, der der Welt zu Grunde liegt. Ein Denken, einen Gedanken, — fährt er gleich gut fort — giebt es aber nicht ohne Bewußtseyn. Wäre daher Gott erst an der Welt zum Bewußtseyn gekommen und hätte gleichwohl die Welt gesetzt, so wäre der der Setzung der Welt zu Grunde liegende unendlich weise Gedanke ein unbewußter, d. h. kein Gedanke, gewesen; die Welt wäre da gewesen, ehe Gott denken konnte. Vielmehr giebt es nach II, 245, in Gott, da ihm kein äußeres Object gegenübersteht, kein anderes Bewußtseyn als Selbstbewußtseyn. Gott ist Geist. Ein Gott, der nicht Geist wäre, wäre auch nicht Gott. Es gehört zum Begriffe des Geistes vor Allem, daß er Bewußtseyn und damit Selbstbewußtseyn hat. Eben deswegen liegt das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn schon in dem Begriffe Gottes. Als Geist ist aber Gott auch Substanz, beides ist Eins und Dasselbe. Es giebt keinen wirklichen Geist, der nicht Substanz wäre ... Gott als geistige Substanz ist sich seines Wesens durch und durch bewußt; es ist nichts in ihm und kann nichts in ihm seyn, das nicht von seinem Selbstbewußtseyn durchdrungen wäre; er ist als Geist eben das, sich als Substanz vollständig zu haben.

Vermöge seiner immanenten stofflichen Bildungskraft differenzirt nun dieses geistig-reale Princip sein eigenes Selbst zu den verschiedenen und demnach durch und durch geistig lebendigen Stoffen, und combinirt diese in den mannichfaltigsten Varietäten zu der empirisch erscheinenden Materie und zu der aus ihr bestehenden sich uns darstellenden materiellen Welt, welche

sonach nichts anderes, als die erscheinende Ausgestaltung und das concrete Leben des stofflich realen Urgeistes selbst ist, ohne daß derselbe bei dieser seiner Selbst-Entfaltung außer sich käme und zu einem wesentlich Anderen würde, indem derselbe vielmehr bei dieser seiner Aeußerung (nicht Entäußerung) vollständig bei sich selbst bleibt (I, 360). Darum sind auch, laut I, 384, die Dinge nichts andres als diese Substanz, ihrer Erscheinung nach zwar Einzelheiten, in Wahrheit aber bloße modi dieser einheitlichen und untheilbaren geistigen Substanz; die Dinge sind demnach keine für sich seyende Existenzen, sie zerfallen, wenn man die Substanz wegnimmt, in Nichts; will man sich ein Ding gleichwohl als für sich seyend vorstellen, so hat man dann allerdings nichts, als die Vorstellung eines nichtigen Schemen (I, 384).

Diese spinozistische und altschellingsche, akosmistische Ansicht scheint freilich uns durch die Macht des Thatsächlichen, wie es sich der Beobachtung aufdrängt, längst widerlegt, und demnach kann nur mit Weglassung des Prädikats der Unmittelbarkeit gelten, was Steudel II, 214 schön sagt: „Uns tritt die geistige Substanz überall in der Welt, wohin wir blicken, in unmittelbarer plastischer Lebendigkeit entgegen. Jede Frage über Welt und Natur, auch in den unbedeutendsten Kleinigkeiten, führt uns auf die unmittelbare Gegenwart und Selbstdarstellung dieser in den Dingen lebenden göttlichen Macht. So gewinnen Natur und Welt, anstatt das nach einer starren Gesetzmäßigkeit sich vollziehende Abrollen einer dermaleinst in Bewegung gesetzten todten Maschinerie zu seyn, für uns die Gestalt der in unmittelbarer Gegenwart und in ewig lebendigem Flusse uns umgebenden Gottheit selbst." Das sind ganz andere Resultate, als diejenigen, zu welchen die inductive Forschung gelangt, die an der Oberfläche hängen bleibt. Und Steudel strebt auch hier alle seine Ergebnisse durch scharfe verständige Betrachtung des Einzelnen zu erhärten. Darauf führt z. B. nach ihm die Frage über die actio in distans. Diese finde (I, 443) ihre Lösung und ihr Verständniß abermals darin, daß Materie, Natur, Ding

und Welt nichts anderes sind, als die in äußerlicher Discretion erscheinende Ausgestaltung der einheitlichen und lebendigen All-Substanz, wonach also Ein und dasselbe innerliche Leben alle diese einzelnen Dinge durchdringt und trägt, und wonach sie alle, mögen sie in räumlicher Trennung oder Verbindung erscheinen, in einer einheitlichen Beziehung und Wechselwirkung zu einander stehen. Für diese einheitliche Allsubstanz in ihrem der körperlichen Welt zu Grunde liegenden nicht erscheinenden Wesen giebt es selbstverständlich keine trennend und zertheilend sich zwischen sie lagernde leere Räume und zu überbrückende Entfernungen; sie ist ja das allerfüllende, allgegenwärtige, lebendige All und Eins; und alle Beziehungen in der körperlichen Natur, also auch die scheinbaren Wirkungen in die Ferne sind nur Theil-Manifestationen ihres Allebens. Wie schon die unorganische Natur (I, 469), so ist auch die belebte organische Natur nur eine Form oder eine Mannichfaltigkeit von Formen der Ausgestaltung dieser geistigen Substanz. So ist die Lebenskraft nichts andres, als die allerdings dem Stoffe — der aber nur nicht mehr der materialistische todte und ungeistige Stoff ist — und den Dingen immanente Kraft und das in ihnen sich manifestirende Leben der geistigen Substanz selbst. Oder: die Lebenskraft ist die den Dingen als ihren concreten Manifestationen immanente, Gestalt und Leben schaffende Kraft der universellen geistigen Substanz, die sich nur in der organischen Natur in neuen und höheren Formen, als in der unorganischen Natur, entfaltet und darlebt. Gott ist daher (II, 384) Alles, es giebt kein anderes Seyn, als das Seyn Gottes. Gott ist nach II, 386 auch das Thier. Aus den Augen und den Mienen des letztern sieht uns zwar nicht, wie bei der Blume, der unmittelbare Gott, sondern die Thierheit entgegen, aber Gott giebt — II, 387 — zu dem in einer steten sensitiven Erregung bewegten thierischen Leben, das er selbst in seiner Totalität lebt, zu diesem an sich noch keine Centralität habenden Leben einen Strahl aus seiner Subjectivität dahin, um die centrale receptive und zur Actualität erregbare Folie der stets bewegten Blume des organischen Lebens zu seyn. Dabei entzieht er der so gestalteten thierischen Psyche jedes Gefühl der Abstammung aus ihrer göttlichen Quelle und des Zusammenhangs mit derselben, und giebt ihr so das Gefühl der eigenen Selbstheit.

Hat auch gemäß unserem Forscher, I, 459, zwischen dem Pflanzenreich und der unorganischen Natur der durch eine scharfe und in die Augen fallende Grenzlinie markirte Unterschied statt, daß in ersterem das individuelle, mit Sensibilität ausgestattete Leben beginnt, wovon sich in der unorganischen Natur keine Spur findet, so besteht (I, 460) der specifische Unterschied zwi-

schen der Pflanze und dem Thier darin, daß die einheitliche Totalität des Lebens, welche bei der Pflanze noch eine bloß objektive ist, beim Thiere ein subjectives Centrum gewonnen hat, welches man Seele nennt. Aber gerade hinsichtlich des Thiers und des Menschen schwankt Steudel zwischen wesentlichem und bloß graduellem Unterschied. Nach II, 14 sey es eine unbestreitbare Thatsache, daß das psychische Leben der Thiere qualitativ ganz dieselben Erscheinungen darbiete, wie das psychische Leben (im engern Sinn) des Menschen. Und II, 389 treffen wir den bündigen Satz: „Auch der Mensch gehört zum Thierreiche." Dagegen ergiebt sich der genauen Forschung II, 160: „Der Unterschied zwischen dem „„Menschengeist"" und der Thierseele besteht nicht bloß darin, daß der Umfang der ursprünglichen Anlagen (Erregbarkeiten) bei dem Menschen ein ungleich weiterer und die Tiefe seiner Wechselbezüge zu dem Objectiven eine viel umfassendere ist, was einen bloß quantitativen Unterschied begründen würde. Ein solcher quantitativer Unterschied besteht allerdings auch, aber er ist nur eine Folge des qualitativen Unterschieds, daß der Mensch Bewußtseyn hat, das Thier aber nicht. Es liegt darin nicht bloß ein größerer Umfang der ursprünglichen Anlagen, wie sich ein solcher verschiedener Umfang der Anlagen innerhalb des Thierreichs bei verschiedenen Thierklassen zeigt; sondern es kommt beim Menschen etwas ganz Neues von den thierischen Anlagen der Art nach Verschiedenes hinzu, das Bewußtseyn." Das Hinzutreten dieses Elements, heißt es daher II, 158, begründet zwischen beiden Reichen einen generischen, qualitativen Unterschied, und es ist dadurch eine strenge Grenzlinie zwischen der thierischen und menschlichen Psyche gezogen; abgesehen von dem Bewußtseyn würde zwischen beiden ein wesentlicher, qualitativer Unterschied nicht bestehen. Auch für dies Alles stellt Steudel eben so interessante, als umfassende Detailuntersuchungen an und sagt unter anderem, I, 164: Wir erkennen durchaus an, daß der Bildung dieser Vorstellung (derjenigen von einem Uebersinnlichen und Göttlichen) bei dem Menschen ein Wissensdrang, eine Gedanken-Nöthigung zu Grunde liegt, wovon sich bei dem Thiere keine Spur findet; wir anerkennen demnach, daß sich hiermit das menschliche Wesen sehr wesentlich von dem thierischen, als einer höhern Ordnung angehörend, unterscheidet."

Warum nun der Herr Verf. dies nicht festhält, sondern den Menschen auch wieder nur für ein höheres Thier ansieht, hat seinen Grund darin, daß er den Geist in seinem vollen Wesen zu erreichen sucht, aber, so nahe er auch dahin geführt, doch nicht erreicht, — beides eine Folge seines scharf vordringenden, allein doch noch einseitigen Verstandesstandpunkts. Bei

diesem bleibt zugleich alles zerstückt, so sehr man auf eine volle Einheit hingeführt wird. Dies zeigt sich vornämlich wieder in Folgendem.

Steudel bemerkt II, 389: Die menschliche Seele, welche, wie die thierische, neben dem bloß organischen Leben besteht, beruht auf derselben Combination, wie die thierische; es kommt zu ihr nur das neue Element des Bewußtseyns hinzu, durch welches alles das, was in der thierischen Psyche nur als unmittelbare Thatsächlichkeit ist, so namentlich der von dem Thiere noch nicht wahrgenommene Unterschied von Subject und Object, zu einem bewußten Gegenstand des Denkens erhoben, und eben damit das, was im Thiere noch bloße Psyche war, zum Ich gestaltet wird. Wie die Subjectivität, welche auch dem Thiere eigen, sey das Bewußtseyn eine Ausstrahlung des Absoluten. Allein, drängt sich hiegegen sogleich auf, eine Seele, zu welcher das Bewußtseyn hinzukommen soll, muß doch hiefür von vorn herein befähigt, also neben aller sonstigen Aehnlichkeit doch anders beschaffen seyn, als eine Seele, welche jene Bestimmung nicht hat. Wäre dem nicht so, so käme das Bewußtseyn (oder der Geist) zur menschlichen Seele vorherrschend nur äußerlich hinzu. Diese erweist sich daher auch der Beobachtung als eine solche, welche aus und durch sich, wenn auch im Unterschied von der Gegenständlichkeit, insofern unter deren Vermittlung, sich zum Bewußtseyn erhebt. Sie zeigt sich damit als eine von vorn herein zur Geistigkeit angelegte oder in vollem Sinne an sich geistige, was von der thierischen Seele nicht gilt. Hiemit wird die Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit der thierischen Seele so wenig geleugnet, als wir diejenige zwischen der thierischen Seele und der pflanzlichen Lebenskraft, sowie die letzterer und der unorganischen Gestaltungskraft verkennen. Soll aber damit der auch nach Steudel unbestreitbare qualitative Unterschied zwischen den Daseynsreichen nicht verloren, sondern in wirklicher Einheit erfaßt werden, so erscheint uns dies fortwährend nur dann möglich, wenn die Naturreiche zwar als noch nicht wirklich geistig, aber ihrem tiefsten Wesen nach als geistentsprungen und geistartig, als entferntere oder nähere Vorbildungen und Vorstufen des wirklich geistigen Wesens, des Menschen, erkannt werden. Aus den angeführten Gründen ist deshalb endlich das Bewußtseyn nach unserem Forscher zwar einerseits eine der Daseynsäußerungen des menschlichen Ich, andererseits aber von allen übrigen so sehr verschieden und so beschaffen, daß es in Wahrheit keine Aeußerung oder Bethätigung desselben bildet. In sehr lesens- und beachtenswerther Weise wird auch dieses, das Bewußseyn, empirisch untersucht und beschrieben, und schließlich I, 97 gesagt, es sey ein Inne-

werdern, ein klares innerliches Auffassen, Haben und Festhalten der objectiven und subjectiven Erscheinungen in ihrem Detail, wie in ihrer Totalität, ein geistiges Mächtigseyn über dieselben, ein geistiges Umfassen dieser Erscheinungen und eine Erhebung derselben zum Gedanken. Dies ist in dem Buche beinahe ganz gesperrt gedruckt; um so mehr fällt auf, daß gemäß der folgenden Seite das Bewußtseyn eine Daseyns-Aeußerung des menschlichen Ich-Subjects seyn soll, welche sich von den übrigen Daseyns-Aeußerungen, die entweder receptiv-passiv oder activ und productiv seyen, also entweder etwas empfangen oder selbst etwas thun, wesentlich unterscheide. Das Bewußtseyn sey keines von beiden. Nach jener Darlegung ist aber das Bewußtseyn etwas sehr Thätiges, und wenn es auch bloß, wie I, 98 weiter angeführt wird, ein verdeutlichendes Licht bildet, das zu dem in der Wahrnehmung Recipirten hinzukäme, so kann es damit nicht nach dem dort Beigefügten „an sich etwas Leeres" seyn, sondern muß eben durch seine eigene Kraft leuchten, diese eine hiezu beschaffene, in sich bestimmte seyn. Als eine Form des Wissens bleibt auch das Bewußtseyn nicht bei dem Ergebniß der Wahrnehmung stehen, sondern führt in das Wesen des Gegebenen hinein und erweitert damit den Umfang der Erkenntniß desselben. Diese Wahrheit, welche sich dem Verstandesstandpunkte sonst ergeben hat, verdeckt sich unserem Philosophen wieder; je weiter er in einer Beziehung durch die Kraft und Schärfe seiner Verstandesforschung fortschreitet, desto stärker wird er in anderer von deren naturgemäßer Schranke festgehalten. So quillt denn nach II, 15 der ganze Inhalt des seelischen Lebens des Menschen einzig aus dem körperlichen Elemente, liefert dieses das Material zu dem ganzen Geistes-Reichthum des Menschen. Oder, II, 16, das allein Stoff liefernde Element ist die Blume des sensibeln körperlichen Lebens. Hierunter ist laut II, 10 ff. zu verstehen die Gesammtheit der sensibeln Lebensäußerungen, mit denen sich die Subjektivität — ein vom Absoluten ausgehender Strahl — amalgamirt. „Diese sensible Blume des körperlichen Lebens ist durchaus körperlicher Natur, sie ist nur eine Erscheinungs-Weise des körperlichen Lebens, gewissermaßen eine Effulguration desselben, welche jedoch für sich und abgesehen von der Subjectivität, welche sich mit ihr verbindet, keine besondere Existenz hätte, sondern nur eben ein Theil der gesammten Sensibilität des animalischen Körpers wäre, durch die mit ihr zusammengehende Subjektivität aber, in welcher sie eine lebendige centrale Folie findet, gewissermaßen abgesondert und über den Körper in die Höhe gehoben wird. Auf der andern Seite wäre die Subjectivität für sich nichts, wenn sie an dieser Lebens-Blume nicht ihren Inhalt, ihren Lebens-Stoff fände.

In ihrem Zusammengehen werden nun aber beide zu der eigenthümlichen Lebens-Erscheinung, welche wir das psychische Leben der Thiere oder die thierische Seele nennen." Mag nun dieß und Anderes nicht frei von Phantasie erscheinen, so sey doch wieder beigefügt, daß Steudel auch dazu durch interessante Detailuntersuchungen gelangt. Nur sollten diese, gemäß unserem Dafürhalten, noch weiter ausgedehnt und die der empirischen Beobachtung sich gleichfalls aufdrängende Einheit des Wesens mehr in Betracht gezogen und erhalten worden seyn. Der eifrig vordringenden, aber bloßen Verstandesforschung gemäß äußert dagegen Steudel (II, 12): „Wiewohl nun hiernach die thierische Seele ein Zusammengesetztes aus zwei Elementen, der Blume des sensibeln körperlichen Lebens und der hinzutretenden centralen Subjectivität ist, so giebt sich diese Dualität an ihr doch nicht in ihren Aeußerungen zu erkennen; das Amalgam beider ist vielmehr ein so vollständiges, sich so vollkommen durchdringendes — einer chemischen Mischung vergleichbar —, daß diese thierische Seele als eine aus einem Guß bestehende Einheit erscheint, und die Zweiheit ihrer Elemente nur vermittelst einer scharfen Abstraction zu entdecken ist."

Beim Menschen finden wir, nach II, 13, einestheils dieselben Elemente, wie beim Thier, nämlich einmal einen körperlichen mit Gehirn und Nerven ausgestatteten Organismus, mit derselben Blume des sensibeln Lebens wie beim Thiere, und sodann ebenso eine centrale Subjectivität, in welche jenes reiche Füllhorn des körperlichen Elements aufgenommen oder von welcher es durchdrungen ist. Zu diesen beiden Elementen tritt aber dann bei dem Menschen anderntheils noch ein drittes hinzu, nämlich das Bewußtseyn, das die Grundlage des Verstandes, des Erkennens und Denkens ist. Gleich der Subjectivität ist das Bewußtseyn eine Ausstrahlung des Absoluten (II, 389). Gott wollte das an Millionen einzelner Individuen sich entwickelnde Spiel eines Collectiv-Lebens und das ganze Drama der Menschen-Geschichte äußerlich an sich erleben (II, 397). Wegen dieses peripherischen Standes und als jene Ausstrahlung ist (II, 393 f.) das menschliche Ich kein eigenes selbst und für sich seyendes Wesen, sondern nur eine eigenthümliche und vorübergehende Erscheinung Gottes, aus der sich, gerade sofern sie dieses individuelle menschliche Ich ist, das Bewußtseyn Gottes zurückgezogen hat, welches Bewußtseyn Gottes aber gleichwohl, nur dem Ich selbst unbewußt, gleichmäßig in allen Ichen ist. Ich bin sonach eigentlich nicht Ich, sondern Gott ist mein Ich und lebt sich in mir als dieses individuelle, isolirte Ich dar, er lebt in mir das durch diese Ichheit bedingte bunt bewegte psychische Leben, und lebt ein solches besonderes psychi-

sches Leben in jedem menschlichen Ich. Während aber so in Wahrheit Gott mein Ich ist, bin Ich, sofern und solange ich Ich bin, nicht Gott, sondern vor ihm zeitlich losgelöst und entfremdet. Gott legt daher, indem er sich zum menschlichen Ich gestaltet, sich selbst diese Schranken der isolirten psychischen Individualität auf. Brechen diese Schranken mit dem leiblichen Tode, so hört Gott auf, dieses Ich zu seyn; der Strahl, der dasselbe gebildet hat, zuckt zurück in seine universelle Quelle, und Ich, der ich in den Schranken und Banden dieser menschlichen Ichheit gefangen war, bin wieder der universelle Gott, der in allen diesen einzelnen Ichen sich darlebt.

Sehr anzuerkennen ist, wie der Hr. Verf. sich alle Mühe giebt, seine Ansichten nicht bloß im Einzelnen zu begründen, sondern auch bis in die Details auszuführen, mit welch lauterem Wahrheitseifer er dabei verfährt und keine Consequenz scheut. Aber gerade eine solche Ausführung zeigt recht deutlich vorhandene Mißstände, so hier besonders auch die einer Selbstdifferenzirung Gottes zur Welt, indem dabei das Wesen dieser und jenes zu kurz kommt, schließlich alles zerspalten und verflüchtigt wird. Dies um so mehr, da gemäß der nüchternen Betrachtung sich vornämlich weder die thierische Seele, noch der menschliche Geist als unmittelbar göttlich zeigt, die zu ihnen gewordene Differenzirung Gottes sich nach Obigem selbst aufheben oder verleugnen muß.

Eine weitere Eigenthümlichkeit des bloßen Verstandesstandpunkts ist ferner bekanntlich, daß bei ihm die Befähigung des menschlichen Erkennens zu niedrig angeschlagen wird. Die Ueberschätzung und Uebersteigerung desselben in der früheren speculativen Philosophie und vornämlich bei Hegel wird mit Ausnahme Weniger ungetheilt zugestanden. Allein jenes war nur das andere Extrem, zu welchem das seine Macht und Bedeutung fühlende Denken gegenüber der vorherigen Unterschätzung kam. Einen Rückfall in diese schließt aber offenbar ein, wenn nach Steudel II, 402 das menschliche Bewußtseyn der Dinge selbst mächtig werden möchte und dieses nie erreichen kann. Fallen auch laut II, 390 von äußeren Dingen nur ihre jeweilige sinnliche, also subjective Erscheinungen, nie aber die Dinge selbst, in unser Bewußtseyn: so sind doch diese Erscheinungen von den Dingen mitbewirkt, tragen also etwas von diesen an sich, und es bleibt schon hiermit nicht, wie es auf der folgenden Seite heißt, alles Reale für unser Bewußtseyn schlechthin unerreichbar. Dahin gehört auch die völlige Verwerfung der Vernunft durch unsern Philosophen. Ganz richtig ist und längst anerkannt, daß dieselbe keine für sich bestehende Erkenntnißkraft oder ein solches Erkenntnißvermögen bilde, ebenso, daß die angeführte Ueber-

schätzung des menschlichen Denkens bei ihr am meisten zu Tage trat. Denn es ist die Vernunf, näher das vernünftige Denken, eben die höchste Stufe und Spitze des Denkens, von welchem der Verstand, welcher gleichfalls kein besonderes Vermögen und näher das verständige Denken bildet, die niedrigere, dem vernünftigen vorangehende Stufe ausmacht. Wie aber unter jener Verkennung der Vernunft auch der Begriff des Denkens leidet, zeigt sich wiederum bei unserem Forscher, sofern nach ihm, I, 111, jede mit Bewußtseyn verbundene und eben damit willkürliche Thätigkeit des Vorstellens ein Denken ist und es ebenso vielerlei Arten des Denkens giebt, als der bewußten Thätigkeit des Vorstellens. Ist nun hierin das Denken zu wenig in seiner Eigenthümlichkeit, in seinem Unterschied auch vom Vorstellen gefaßt, so entbehrt es und seine Erzeugnisse nicht minder eines genügenden Halts und Werths.

Das Denken auf der Stufe des Verstandes ist vermöge der Klarheit des letzteren schon bei Kant seiner Ungenüge inne geworden, und es hat sich daher dieser in den praktischen Glauben geflüchtet. Je tiefer und umfassender aber die verständige Betrachtung bei Steudel statt hat, je weniger es durch das Verdienst der speculativen Philosophie Schelling's und Hegel's möglich ist, vollständig zu den Grundansichten Kant's zurückzukehren, eine desto niedrigere Form hat bei obigem jener Glaube, dessen auch er sich nicht entschlagen kann. Wir lesen II, 401: „Es könnte nicht fehlen, daß der Sieg des Verstandes, dem es seiner Substanzlosigkeit wegen doch an einem soliden Halte zu mangeln pflegt, und der sich daher für sich allein nie zu einem socialen Princip eignet, nur eine zerstörende Wirkung haben werde. Er muß sich demnach fügen und sich zu dem Dienste hergeben, die von der Phatasie erlangte Apotheose der psychischen Instincte durch beweisführende Reflexionen zu legalisiren. So wird ein Heer von Illusionen geschaffen; und diese Illusionen sind es in der That, welche die hergebrachte wesentliche Grundlage des Instituts dieses Menschenthums bilden. Würden diese Illusionen vernichtet, so würde das ganze Gebäude aus Rand und Band gehen." Und S. 404: „Es erscheint so als der Plan Gottes bei seiner Incarnation in dem menschlichen Leben, sich, indem die Wahrheit dem menschlichen Geschlechte ferne gehalten wird, auf einem Meere von Illusionen zu wiegen. Gleichwohl lag in dem Wesen des Verstandes selbst die Möglichkeit, einen tieferen Blick in die Verhältnisse zu thun und sich durch jene Decken-Gemälde der Phantasie nicht täuschen zu lassen. Das ist die Möglichkeit der Philosophie."

Einen besonderen Werth erhält endlich das vorliegende Werk noch dadurch, daß bei allen wichtigeren Punkten die An-

sichten neuerer und neuester Philosophen in reichhaltiger, den außerordentlichen Sammelfleiß und die große Gelehrsamkeit des Herrn Verf. bekundender Weise angeführt und vielfach besprochen sind. Auch dem Recensenten, dessen Theorie in manchen Beziehungen und gerade in der Grundanschauung von dem Geist als dem All-Einen mit den Lehren Steudel's zusammentrifft, wird diese Ehre angethan. Was ich betreffs seiner Gegenbemerkungen zu sagen hätte, ist theils in Vorstehendem schon enthalten, theils giebt es vielleicht noch Gelegenheit, des Näheren darauf zurückzukommen. Nur das möge jetzt schon beigesetzt seyn: I, 471 führt Steudel an, auch ich erkenne laut einer Abhandlung in vorliegender Zeitschrift Bd. 48, S. 56 eine generatio aequivoca wenigstens in Betreff der Zellen an. Dort aber citire ich nur Aussprüche des von mir bekämpften Materialisten, und schließe hier mit dem Wunsche, es möge dem geistesfrischen Forscher vergönnt seyn, den zweiten, praktischen Theil seines Werks bald im Druck erscheinen zu sehen.

Möhringen bei Stuttgart, im Nov. 1872.

H. Schwarz.

Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. Ein Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre von Adolf Horwicz. Erster Theil. Halle, Pfeffer, 1872.

Die „Neubegründung" der Seelenlehre, die der Verf. dem philosophirenden Publikum vorlegt, basirt auf den Versuch, „alle Seelenprocesse auf Ein einfaches physisch-psychisches Grund-Element zurückzuführen". Dieß erklärt er in der Vorrede für den Zweck seiner Schrift, und fügt hinzu: „Hauptsächlich von diesem Gesichtspunkt werden alle Seelenthätigkeiten angesehen, alle andern Fragen nur insoweit als sie mit jener Hauptfrage in Zusammenhang stehen, herbeigezogen, sonst aber zurückgestellt. Dieses Ziel wird vielleicht dem Urtheil der Laien, welches die letzten Fragen durch ein paar Argumente des gesunden Menschenverstandes beantwortet wissen will, allzubeschränkt vorkommen; der Kenner der Materie, fürchte ich, wird es eher für ein zu hochgestecktes, zu kühnes halten. In der That, wem es gelänge, dieses Problem rein und ganz zu lösen, wem es glückte, ähnlich wie Virchow den ganzen leiblichen Organismus aus der Zelle, so das ganze seelische Leben aus einem einzigen einfachen Grundschema abzuleiten, alle seelischen Processe im Hinblicke auf diese elementare Grundform zu bestimmen und klar zu stellen, der könnte mit größerem Rechte als Horaz seyn exegi monumentum sprechen. Denn damit wäre die sichere Grund-

lage für eine genetische Darstellung des Seelenlebens gewonnen, wie wir sie zu besitzen jetzt so leicht nicht hoffen dürfen." Und, fügen wir hinzu, wie wir sie durch des Verf. Versuch, trotz seines anerkennenswerthen Scharfsinns und seiner gründlichen Kenntniß der Resultate nicht nur der psychologischen, sondern auch der physiologischen Forschung, zu gewinnen ebenso wenig hoffen dürfen.

Denn zunächst, seine physiologischen Studien werden ihm wenig helfen. Er legt einen großen Werth auf sie; er meint an der „physiologischen Grundlage" auf die er sich stellt, einen festen Stütz- und Ausgangspunkt zu besitzen und dadurch, daß er die Physiologie zur Grundlage macht, vor andern Psychologen etwas voraus zu haben. Aber wer da weiß, wie wenig noch die Physiologen, nach ihrem eignen Bekenntniß, von den Nerven in Betreff ihrer biologischen Functionen zu ermitteln vermocht haben, wer sich erinnert, daß Du Bois-Reymond in seinem berühmten Vortrag (über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntniß) es geradehin für unmöglich erklärt, aus der Natur und den in ihr wirkenden Kräften Empfindung und Bewußtseyn begreiflich zu machen, — was übrigens naturwissenschaftlich geschulte Philosophen längst vor ihm behauptet haben, — der wird die Hoffnung des Verf. schwerlich theilen. Denn es kann ja, wie sich leicht errathen läßt, jenes „physisch-psychische Grundelement", auf das er alle Seelenprocesse zurückführen will, nicht wohl etwas Andres seyn als die Empfindung, resp. das Gefühl von Lust und Unlust. Ist die Empfindung, wie Du Bois-Reymond (mit Recht) erklärt, insofern „etwas Supranaturalistisches", als sie „aus ihren materiellen Bedingungen nie erklärbar seyn wird", so kann sie nicht als „physisch-psychisches", sondern muß als ein *psychisches* Element gefaßt und bezeichnet werden, das dadurch, daß es an materielle (leibliche) Bedingungen geknüpft ist, nicht aufhört psychischer Natur zu seyn. Natürlich darf kein Psychologe die Ergebnisse der physiologischen Forschung in Betreff dieser „Bedingungen" außer Acht lassen: sie sind von hoher Bedeutung für das Verhältniß von Leib und Seele und damit für die Natur der Seele selbst und alle seelischen Processe. Aber die Bedingungen sind und bleiben nur Bedingungen, welche die Sache, um die es sich handelt, so wenig erklären wie etwa die Bedingung des Reibens die Elektricität von Glas und Siegellack.

Außerdem erweckt es kein gutes Vorurtheil, daß des Verf.s Erörterung der „allgemeinen Vorbegriffe" oder „allgemeinsten Grundlagen der Seelenwissenschaft", von denen der erste Abschnitt handelt, u. E. an Widersprüchen und innerer Unklarheit leidet. Er beginnt mit einer Nominaldefinition des Worts Seele.

Was die Sprache mit diesem Wort hat bezeichnen wollen, ist, erklärt er, „zunächst eine Reihe von Processen, die man häufig unter dem Gesammtnamen „Vorstellungen“ zusammenfaßt, obwohl sie ihrer Art nach so verschieden sind wie Denken, Fühlen, Begehren u. a., und die wir sämmtlich als die unsrigen in unser Inneres verlegen. Diese Vorstellungen 2) haben das Gemeinsame, daß sie sämmtlich von einem Etwas, das uns gleichfalls d. h. unserm Innern gehört und das wir Bewußtseyn nennen, begleitet sind, nicht aber so als ob zu jeder Vorstellung ein besondres Bewußtseyn gehörte, sondern so, daß es ein und dasselbe Bewußtseyn ist, welches allen zukommt. Endlich 3) die Fähigkeit dieser bewußten Vorstellungen oder des vorstellenden Bewußtseyns, als Ursache von Bewegungen auf die Außenwelt einzuwirken. Dieses Dreifache ist es, was wir sprachlich mit dem Wort Seele zu bezeichnen gewöhnt sind; es enthält zugleich die Kennzeichen, an denen die Naturwissenschaft das Beseelte vom Unbeseelten unterscheidet. Die Vorstellungen können sehr gering an Zahl und ihrer Art nach sehr undeutlich seyn; das Bewußtseyn kann ganz unklar und dunkel, die Bewegungen können sehr unvollkommen werden; immer bleiben die Ansätze zu Alle dem vorhanden und erkennbar. So ändert es an unsrer Begriffsfeststellung nichts, wenn die meisten Zoologen den niedrigsten Thierklassen wegen der Dunkelheit ihres Bewußtseyns nur Empfindung und willkürliche Bewegung zuschreiben. Das kommt auf das Nämliche hinaus; denn die durch die Empfindung hervorgerufene Bewegung könnte keine willkürliche seyn, wenn sie nicht eine, sey es noch so dunkel, bewußte wäre.“ Nach dem Verf. wäre also allen, auch den niedrigsten Thieren bis zu den sog. Moneren herab Bewußtseyn beizumessen. Allein wir vermögen nicht einzusehen, warum eine Bewegung nicht eine willkürliche — d. h. im physiologischen Sinne, im Unterschied von den sog. Reflexbewegungen, willkürliche — seyn könnte, wenn sie auch ohne alles Bewußtseyn ausgeführt würde. Wir machen bekanntlich im Schlafe, von irgend einer Empfindung oder Nervenreizung angeregt, vielfach Bewegungen, von denen wir schlechthin nichts wissen. Sie gehören zu den willkürlichen im physiologischen Sinne. Will der Verf. behaupten, daß auch sie von einem, nur völlig dunklen Bewußtseyn begleitet seyen, so muß er wenigstens zwischen einem Bewußtseyn, das von seinem Inhalt weiß, und einem zweiten, das nichts davon weiß, nothwendig unterscheiden. Aber, wenn doch das Wort Bewußtseyn von Wissen sich herleitet, — ist es erlaubt, ein nichts wissendes, seines Inhalts völlig unbewußtes Bewußtseyn noch Bewußtseyn zu nennen? —

Zu den allgemeinen Vorbegriffen und Grundlagen der

Seelenlehre rechnet der Verf. (mit Recht) den Begriff und das Verhältniß der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. In der Erörterung desselben spielt wiederum die Empfindung eine hervorragende Rolle. Aber der Verf. widerspricht sich selbst, wenn er (S. 9) behauptet, „der Nervenproceß trete unmittelbar als erzeugende Ursache der seelischen Functionen auf in den Sinnesreizen, welche in der Seele Empfindungen, Wahrnehmungen und Vorstellungen wecken" oder der Seele „zuführen"; und doch auf der andern Seite erklärt: „Es ist gar nicht der Leib mehr, der empfindet, sondern die Seele; und der Leib oder dessen Nervensystem spielt dabei offenbar keine andre Rolle als die Anstöße, die ihn von außen treffen, an die Seele zu übermitteln." Denn wenn der Leib oder der Nervenproceß in den Sinnesreizen unmittelbar „seelische Functionen" als erzeugende Ursache hervorruft, so spielt er offenbar nicht bloß die Rolle eines Uebermittlers von äußerlichen Anstößen. Und umgekehrt, ist es „nicht der Leib, welcher empfindet, sondern allein die Seele", so kann man nicht sagen, daß „zu allen seelischen Productionen, zu allem Erkennen, Denken, Fühlen, Begehren und Wollen, die Sinnesorgane der Seele gleichsam das Rohmaterial liefern". Dieß Rohmaterial können ja nicht jene „äußerlichen" Anstöße, sondern nur die Empfindungen seyn, zu denen sie den Anstoß geben; und da die Seele allein es ist, die empfindet, so kann auch sie allein es seyn, welche die Empfindungen, wenn auch nur auf Anstoß der Sinnesreize, erzeugt. Jedenfalls stimmt es nicht, wenn der Verf. ausdrücklich anerkennt, daß der Vorgang, durch welchen der Nervenreiz zur Empfindung werde, gänzlich unbekannt bleibe und wir nicht wissen, ob der äußere Reiz dabei als Ursache oder als zufälliger Anlaß wirke, ob die Seele dabei rein receptiv oder rein spontan sich verhalte (S. 156); und wenn er doch den Nervenproceß als erzeugende Ursache der seelischen Functionen und die Sinnesreize als das Rohmaterial zu allem Erkennen, Denken, Fühlen 2c. betrachtet.

Ebenso unbegründet wie diese Sätze ist die gegenüberstehende Behauptung, daß, wie jede seelische Function an physiologische Functionen des Nervensystems gebunden sey, so umgekehrt auch „jede Reizung oder Affection, welche den Leib trifft, sofort in die Seele gelange und dem Leibe gar nichts passiren könne, was nicht sogleich die Seele empfände" (S. 10). Er giebt zwar zu, daß wir von den sog. vegetativen Processen, Verdauung, Blutumlauf 2c. nicht nur nichts wissen, sondern auch nichts empfinden. Aber er behauptet: „gleichwohl gehe von allen diesen Thätigkeiten der Seele nicht das Geringste verloren; alles Das in seinem normalen Verlauf mache zusammen Dasjenige aus, was wir das Gefühl der Gesundheit nennen, die

normale Seelenstimmung als die Grundlage, auf welcher die übrigen Seelenprocesse sich abspielen: weil dieses eben der normale regelmäßige Zustand sey, werden wir uns desselben und seiner einzelnen Componenten nicht weiter bewußt" (S. 11). Allein wenn wir von den einzelnen Componenten dieses Zustandes, von den einzelnen Herzstößen, dem Rinnen der Blutwelle in den Adern, den peristaltischen Bewegungen des Darmcanals, der Absonderung der Galle und des Harnstoffs, der Sättigung des Bluts mit Sauerstoff, ja von dem „normalen" Zustande selbst nichts merken, so passirt dem Leibe doch Allerlei, das nicht sogleich die Seele empfindet und ihr nicht zum Bewußtseyn kommt. Im Folgenden (S. 13) behauptet der Verf. freilich, die Seele werde sich zwar nicht jedes einzelnen ihrer Lebensprocesse bewußt, wohl aber des gesammten Verlaufs derselben, und dieser bilde den unmittelbarsten Inhalt des Bewußtseyns. Aber dieser directe Selbstwiderspruch erklärt sich nur daraus, daß er auch ein völlig dunkles, nicht wissendes Bewußtseyn doch als Bewußtseyn gelten läßt.

Nachdem der Verf. die nothwendige Verbindung der vegetativen Processe wie aller Lebensfunctionen mit dem Seelenleben dargelegt und sogar die sog. Reflexbewegungen (Husten, Niesen, Kitzel- und Krampfbewegungen rc.), obwohl sie „nicht bloß ohne Wissen sondern auch gegen den Willen der Seele erfolgen", auf „unbewußte Willenseinwirkungen" zurückzuführen gesucht, stellt er den Satz auf: „Erscheint sonach der Leib in allen seinen Bewegungen, Veränderungen und Regungen bedingt und beherrscht durch die Seele, so zeigt sich doch auch wieder umgekehrt die Seele hinsichtlich aller ihrer Vorstellungen und Regungen auf Bewegungen des Leibes angelegt. Jede Regung der Seele zielt auf eine Bewegung des Leibes ab. Dieß leuchtet sofort ein, wenn man zunächst die Gefühle und Willensregungen allein in's Auge faßt, da letztere direct auf Handlungen gerichtet sind, erstere theils zur Willensthätigkeit führen, theils leibliche Regungen unmittelbar zur Folge haben. Zu den leiblichen Bewegungen oder Regungen rechnen wir natürlich nicht bloß die eigentlichen Handlungen, sondern auch Sprache, Mienen, Geberdenspiel rc. Aber auch die rein theoretischen Seelenvorgänge des Vorstellens, Begreifens, Denkens sind keineswegs bloß für das Seeleninnere bestimmt, sondern sie alle haben den Zweck, in Worten und Thaten geäußert zu werden; auch die rein wissenschaftliche Forschung ist ihrem letzten Ziele nach immer praktisch. Das Interesse am Wissen besteht darin, daß es eine Norm für unser Handeln abzugeben vermag, und es kann dabei gleichgültig erscheinen, ob dieselbe Person, welche den Gedanken faßt, jetzt ihn schon ausspricht oder ausführt, oder ob es überhaupt

ihr gelingen wird, ihn in Worten oder Thaten zum Ausdruck zu bringen. Jedenfalls geschieht die Bildung des Gedankens nur mit Rücksicht auf eine wenn auch nur mögliche Verwirklichung durch Wort oder That. [Es giebt also keinen Wissenstrieb, kein Streben nach Erkenntniß der Wahrheit rein um ihrer selbst willen?]. Man muß so den Leib und seine Bewegungen als eine nothwendige wesentliche Form der Seele, *als den Zweck und die Endursache aller seelischen Bethätigungen* ansehen. Denn es ist offenbar unmöglich, sich einen seelischen Vorgang anders zu denken als mit der Bestimmung, durch den Leib ausgedrückt zu werden." — Demgemäß besteht dem Verf. die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele darin, daß jedes von beiden Ursache und Zweck des andern ist. „*Ursache* der Seele ist der Leib: denn die Seele kann keine Vorstellung haben ohne den Leib; und Ursache des Leibes ist die Seele: denn der Leib hat keine Bewegung oder Regung ohne Geheiß der Seele. *Zweck* des Leibes ist die Seele: denn der Leib kann keine Einwirkung erfahren, die nicht bestimmt wäre sofort der Seele übermittelt zu werden; und Zweck der Seele ist der Leib, denn diese hat keine Regung, die nicht für den Leib bestimmt wäre" (S. 22). —

Mit dieser Definition der Wechselwirkung stimmt es wiederum nicht, wenn der Verf. im Folgenden als Resultat des ersten Abschnitts seiner Untersuchung verzeichnet, „daß die Seele zwar einerseits mit dem Organischen im Verhältniß innigster Wechselwirkung verbunden ist, andrerseits aber sich so weit über das Organische *erhebt*, als dieses wiederum über die unorganisirte Materie und Kraft erhaben ist" (S. 56). Denn wenn sonach die Seele das Höhere, über den Leib erhaben ist, wie kann dieß Höhere das Mittel des Niederen seyn? Ist nicht vielmehr das Mittel dem Zweck gegenüber insofern nothwendig das Niedere, als es durch den Zweck bedingt und bestimmt ist? — Aber, was schlimmer ist, der Verf. bemerkt nicht, daß seine Begriffsbestimmung die Wechselwirkung selbst in einen Widerspruch auflöst. Ist der Leib die Ursache und der Zweck, aber auch zugleich das Mittel und die Wirkung der Seele, und umgekehrt die Seele Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel des Leibes, so fallen auf beiden Seiten Zweck und Mittel, Ursache und Wirkung in Eins zusammen. Jedes von Beiden ist sich selbst Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel, uud zugleich mit dem Andern identisch. Aber ist das Mittel vom Zweck, die Ursache von der Wirkung nicht verschieden, so kann, da ein Mittel ohne Zweck kein Mittel, eine Ursache ohne Wirkung keine Ursache ist, von ihnen überhaupt nicht die Rede seyn. Und sind Leib und Seele im Grunde identisch, weil eben jedes Ur-

sache und Wirkung, Zweck und Mittel seiner selbst und des Andern ist, so kann, da zu einer Wechselwirkung nothwendig zwei gehören, auch von Wechselwirkung zwischen ihnen nicht die Rede seyn.

Man sieht indeß wohl, warum der Verf. den Begriff der Wechselwirkung so, bis zum Brechen, überspannt: er gründet darauf die Berechtigung seiner „physiologischen Methode", die Berechtigung des Versuchs, „aus dem Leibe die Seele oder, wenn man lieber will, dessen seelische Functionen zu erkennen" (S. 58). Demgemäß verweist er die Frage, was die Seele sey und ob es überhaupt ein besondres Seelenwesen gebe, an's Ende seiner Untersuchung; und nachdem er mit Scharfsinn und Witz dargethan, daß der Materialismus keineswegs, wie er prätendire, seine Hypothese erwiesen habe, entwirft er im zweiten Abschnitt zunächst ein Bild von der Organisation des Leibes, eine Zusammenstellung der für die Psychologie wichtigen Ergebnisse der physiologischen Forschungen, die durch Klarheit, Genauigkeit und Sachkenntniß sich auszeichnet. Im dritten Abschnitt, der von der „Organisation der Seele" handelt, weist er sodann die Analogieen nach zwischen den Nervenprocessen und den primitiven Aeußerungeu der Seelenthätigkeit, und giebt einen Ueberblick über die verschiedenen Functionen, Vermögen oder Kräfte der Seele, welche bisher die Psychologen, ziemlich übereinstimmend, unterschieden und zur specielleren „Gliederung" des Seelenlebens verwendet haben. — Wir hätten gegen jene Analogieen wie gegen diese Gliederung Manches einzuwenden; wir unterdrücken indeß unsre Bedenken, da es nur vorläufige Hinweisungen und Begriffsbestimmungen sind, die der Verf. hier giebt, und da er ausdrücklich erklärt, er habe damit „nur die Probleme bezeichnen wollen, die es jetzt gelte, auf die im zweiten Abschnitt gegebene physiologische Grundlage zurückzuführen."

Diese Zurückführung beginnt mit dem 4ten Abschnitt, der zunächst von den Empfindungen und dem Bewußtseyn handelt. Hier stellt er als allgemeines Princip seiner Forschung den Satz auf: „Ein seelisches Gebilde gilt uns nur dann für wissenschaftlich erklärt, wenn es gelungen ist, dasselbe auf jene physiologische Grundlage zurückzuführen" (S. 175). Man könnte zwar fragen, warnm ein psychisches Phänomen damit, daß seine physiologische Grundlage nachgewiesen sey, auch „wissenschaftlich erklärt" seyn solle? Indessen, wenn die physiologische Forschung nur thatsächlich feststehende Grundlagen der Psychologie geliefert hätte, — gesetzt auch, daß sie noch nicht wissenschaftlich erklärt wären, — so wäre jene Zurückführung immerhin ein wissenschaftlicher Gewinn. Allein der Verf. fügt nothgedrungen hinzu: „Ver-

gessen darf man freilich dabei nicht, daß es zu solcher Zurückführung vorläufig immer noch an sehr wesentlichen Bindegliedern fehlt, daß wir vor allen Dingen nicht die Natur des Nerven-Erregungsprocesses kennen, und daher schon gleich die einfache Empfindung als ein Unbekanntes = x setzen müssen. Wir kennen aber für dieß Unbekannte überall die Nervenleitungen und die äußern und innern Bedingungen ziemlich gut. Es wäre daher schon etwas sehr Großes, wenn wir als erreichbares Ziel der Psychologie das bezeichnen könnten, alle seelischen Erscheinungen und Processe auf ein oder mehrere einfache, wenn auch noch ihrer eigentlichen Natur nach unbekannte Gebilde zurückzuführen, für welche wir die physiologischen Bedingungen annähernd so gut kennen als für die einfache Empfindung." — Dieser Erklärung gegenüber müssen wir behaupten: so lange wir den „Nerven-Erregungsproceß", der die nächste und im Grunde allein wesentliche Bedingung oder Grundlage der Empfindung ist, nicht kennen, so lange ist in Wahrheit jene Zurückführung unmöglich, weil es so lange für uns eine physiologische Grundlage der seelischen Gebilde überhaupt nicht giebt. Und wenn es uns auch gelänge, alle seelischen Erscheinungen auf solche einfache, aber ihrer Natur nach „unbekannte" Gebilde zurückzuführen, worin bestände der Gewinn? Wird unsre Erkenntniß derselben erhöht, wenn uns gezeigt wird, daß sie eine Fundirung, Ausgangspunkt oder Bedingung haben, von der wir ebenso wenig wissen wie von der physiologischen Grundlage der einfachen Empfindung?

Doch, sehen wir zu, zu welchen Ergebnissen der Verf. gelangt ist. In Betreff der einfachen Empfindungen ist es die „Hypothese", daß „Ein und derselbe unbekannte Erregungszustand sensibler Nerven sich je nach der Zahl der Schwingungen, in die der Nerv [durch die Oscillationen der Aether- und resp. Luftatome] versetzt wird, in Ton-, Farben-, Wärme- und chemische [Geschmacks- und Geruchs-] Empfindungen gestalte; 16—36000 Schwingungen würden den Tönen, niedere oder höhere den verschiedenen Geräuschen, etwa 1 Billion Schwingungen der Wärme, 4—5 Billionen dem rothen Licht, 8 Billionen dem Violet, darüber hinaus der chemischen Wirkung auf Zunge und Nase entsprechen" (S. 184). Diese Hypothese gründet er auf die „Wahrscheinlichkeit", daß alle Nervenfasern und Nervenzellen, da sie unter sich völlig identische Gebilde seyen, auch identische Functionen haben, und daß daher „ein und derselbe Nerven-Erregungszustand der ganzen Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der Empfindungen und Bewegungen zu Grunde liege." Aber da wir nicht wissen, was mit dem Nerven geschieht wenn er erregt wird, so kann von einer Wahrscheinlich-

keit in Betreff der Beschaffenheit des Nerven-Erregungszustands, streng genommen nicht die Rede seyn. Warum sollen die Nerven, obwohl sie identische Gebilde sind (richtiger: zu seyn scheinen) nicht durch verschiedenartige Einwirkungen in einen auch qualitativ verschiedenen Erregungszustand versetzt werden? Da die Empfindungen ihrerseits nicht bloß quantitativ, sondern auch qualitativ verschieden sind, so ist es u. E. wahrscheinlicher, daß auch der ihnen zu Grunde liegende Erregungszustand der Nerven ein qualitativ verschiedener sey, — mindestens ebenso wahrscheinlich als die entgegengesetzte Ansicht des Verf. Aber gesetzt auch, seine Hypothese habe die Wahrscheinlichkeit für sich, was haben wir durch sie an wissenschaftlicher Einsicht gewonnen, so lange wir nicht wissen, wie die Empfindung entsteht und worin der Erregungszustand des Nerven besteht, so lange also die Annahme, daß er durch die Schwingungen der Aether- und resp. Luftatome in entsprechende Mitschwingungen versetzt werde, eine bloße Hypothese ist, und so lange wir keinen Begriff davon haben, wie billionenmalige Schwingungen der imponderablen Aetheratome in einer Secunde auf die ponderablen Nervenatome sich übertragen und von ihnen wiederholt werden können? —

Durch die gleiche Hypothese erklärt der Verf. die sog. Gemeingefühle, Schmerz, Lust, Hunger, Ekel 2c.; nur erkennt er hier selbst an, daß „es noch immer sehr schwierig bleiben würde, die große Verschiedenheit der Gemeingefühle aus so einfachen Anlässen zu erklären", und daß seine Erklärung „etwas sehr Schwankendes und Ungreifbares an sich trage." —

Demnächst erörtert er das Verhältniß zwischen Empfindung und Bewegung, und kommt zu dem Resultate, daß alle Empfindung Bewegung, aber auch umgekehrt alle Bewegung Empfindung zur Folge habe (S. 200). In dieser Allgemeinheit aufgestellt, beruht der Satz offenbar auf der schon gerügten Ueberspannung des Verhältnisses der Wechselwirkung. Der Verf. hat ihn auch keineswegs bewiesen; seine Argumente sind nicht stringent, weil sie theils den Punkt verfehlen, auf den es ankommt, theils auf bloßen Hypothesen, Vermuthungen, Mögkeiten beruhen.*) Gleichwohl stützt er auf jenen Satz die prin-

*) Um keinen Tadel auszusprechen ohne ihn zu begründen, berufen wir uns auf des Verf. Nachweis, daß auch alle Sinnesempfindungen Bewegung zur Folge haben. Er führt dafür zunächst das Einstellen des Auges in den gelben Fleck, die Accommodation der Linse 2c. an, und bemerkt dann weiter: „Das Tasten und Schmecken ist gar nicht denkbar ohne das Tastorgan am Objecte vorbeizubringen; beim Riechen schnuppern wir mit der Nase, beim Hören richten wir den Kopf nach der Seite des Schalles, Thiere spitzen die Ohren 2c." (S. 194). Allein schon die Bewegung des Einstellens des Auges, der Accommodation 2c. ist ja nicht Folge der Gesichtsempfindung, sondern des instinctiv wirkenden Zwecks oder Interesses, so deutlich wie möglich zu sehen.

cipielle „Vermuthung", daß „die innige und nothwendige Verbindung von Empfindung und Bewegung das einfache Element bilde, aus dem sich alle seelische Processe durch bloße Wiederholung und Complication aufbauen." Damit hat er das Thema und Ziel seiner Untersuchungen angegeben; denn daß diese Vermuthung „begründet sey und in welcher Weise die einzelnen Seelenprocesse aus Empfindung — Bewegung sich zusammensetzen", das, erklärt er, sollen seine Analysen näher darthun.

Die Beschränktheit des Raumes verbietet uns leider, dem Verf. wie bisher in den einzelnen Schritten seiner Untersuchung zu folgen. Wir müssen uns begnügen, nur noch das Haupt- und Cardinalproblem der Psychologie, die Frage nach Ursprung und Entwickelung des Bewußtseyns, in der Form, in der es der Verf. aufstellt und erörtert, genauer in Betracht zu ziehen.

Er beginnt mit einer Darlegung und Kritik der bisherigen Bewußtseynßtseynstheorieen, und schließt dieselbe ab mit der Bemerkung: „Ulrici (Gott und der Mensch, Leipzig, 1866, S. 274—363) zieht vollständiger als Einer der Bisherigen alle hierbei in Betracht kommenden Gegenstände und Probleme herbei, und gelangt zu dem Resultate, daß das Bewußtseyn die unterscheidende Thätigkeit der Seele sey. Daß hierin viel Wahres liegt, ist unleugbar, ob aber die ganze Wahrheit scheint mir zweifelhaft. Es ist eine ähnliche Lösung, wie wenn Fortlage das Bewußtseyn auf Triebhemmung, Wundt auf einen Denkact zurückführen will. Wenn wir nur wüßten, was Unterscheiden ist, und die Definition dieses Begriffs nicht wieder das Bewußtseyn voraussetzte" (S. 216). Darauf habe ich zu erwidern, daß ich nie und nirgend behauptet habe, das Bewußtseyn sey die unterscheidende Thätigkeit der Seele, sondern nur nachzuweisen gesucht, das Bewußtseyn beruhe auf der unterscheidenden Thätigkeit, weil nur durch Unterscheiden, resp. durch Vergleichen (durch Unterscheiden des Gleichen vom Ungleichen) uns Etwas, zunächst unsre Empfindungen und Gefühle zum Bewußtseyn kommen. Mir also fällt das Bewußtseyn begrifflich keineswegs in Eins zusammen mit dem Begriff der unterscheidenden Thätigkeit. Der Einwand des Verf., daß die Definition dieses Begriffs das Bewußtseyn, das damit definirt seyn solle, voraussetze, und also mein Nachweis sich im Cirkel drehe, beruht mithin auf einem Mißverständniß, von dem ich

Beim Tasten und Schmecken ist die Empfindung ihrerseits Folge der Bewegung, aber nicht die Bewegung Folge der Empfindung. Und wenn wir beim Riechen schnuppern, beim Hören den Kopf wenden, so thun wir das nicht stets und jedes Mal, also nicht in Folge der Empfindung, sondern nur in den Fällen wo es uns darauf ankommt, schärfer zu riechen, zu hören, oder zu ermitteln, von welchem Object oder welcher Seite der Geruch, der Schall herkommt. —

nicht weiß, wie und wodurch ich es verschuldet haben könnte. Was Unterscheiden sey, d. h. was wir thun wenn wir unterscheiden, habe ich durch eine genaue Analyse der unterscheidenden Thätigkeit darzulegen gesucht. Wenn dem Verf. meine Analyse nicht genügt oder fehlerhaft zu seyn scheint, — wie er durch die Behauptung, „wir wüßten nicht was Unterscheiden sey,“ andeutet, — so hätte ich gewünscht, daß er mir meine Fehler nachgewiesen hätte. Auch wäre ich ihm sehr dankbar gewesen, wenn er seine Zweifel, ob meine Ansicht die „ganze“ Wahrheit enthalte, ausgesprochen hätte, zumal da er selbst an einer andern Stelle seiner Schrift meine Ansicht adoptirt und sie als die ganze Wahrheit, implicite wenigstens, anerkennt. Bei Gelegenheit der Erörterung des Muskel- oder Bewegungsgefühls erklärt er nämlich ausdrücklich, es sey klar, daß „der Bewegung an sich nicht die mindeste Kenntniß über die Art, die Richtung und den Grad der Bewegung beiwohnt: nur durch Vergleichung und Unterscheidung der verschiedenen Contractionsgefühle könne eine solche Kenntniß gewonnen werden“ (S. 204). Und auf der folgenden Seite bemerkt er in Betreff der einfachen Sinnesempfindung, daß auch sie „an sich ganz inhalts- und beziehungslos sey und nur durch mannichfache Complication, Vergleichung und Unterscheidung bestimmte Beziehungen und einen Inhalt gewinne.“ Ja S. 209 behauptet er ganz allgemein: „Es kann keine Empfindung durch denkendes Vergleichen und Unterscheiden über das Stadium eines ganz rohen, bewußtlosen, bedeutungs- und beziehungslosen Reizzustandes hinaus entwickelt werden, ohne daß durch Bewegungen und durch die ihnen folgenden Muskelgefühle eine reichere Mannichfaltigkeit von Empfindungen und die Möglichkeit ihrer leichten Association gegeben wäre.“ Damit erkennt er implicite an, daß es die unterscheidende und vergleichende Thätigkeit ist, durch welche die Empfindungen aus der Bewußtlosigkeit des rohen Reizzustandes in's Bewußtseyn erhoben werden oder doch die Fähigkeit dazu erlangen. Die Bedingung, an die er ihr Bewußtwerden knüpft, die nothwendige Mitwirkung von Bewegungen und Muskelgefühlen, hat er, wie bemerkt, nicht erwiesen; wäre sie aber auch erwiesen, so würde doch das Unterscheiden als die das Bewußtwerden der Empfindungen und Gefühle vermittelnde Grundthätigkeit stehen bleiben. Und in der That leuchtet ja ein, daß, wenn „nur durch Vergleichung und Unterscheidung der verschiedenen Contractions- oder Muskelgefühle die Art, die Richtung und der Grad der Bewegung“ zu unsrer „Kenntniß“, also zum Bewußtseyn gelangt, auch die Bewegung selbst nur durch Unterscheidung und Vergleichung uns zum Bewußtseyn kommen kann. Denn eine Bewegung-überhaupt, eine Bewegung ohne Art,

Richtung, Grad giebt es nicht, kann also auch nicht zu unsrer Kenntniß gelangen. Dasselbe gilt von den Empfindungen und Gefühlen. Eine Empfindung-überhaupt, eine Empfindung — sey sie Sinnesempfindung oder Gemeingefühl — ohne Art (Qualität), ohne Richtung (Beziehung nach außen oder innen), ohne Grad (Intensität), kurz eine schlechthin unbestimmte Empfindung giebt es so wenig wie eine schlechthin unbestimmte Bewegung. Kommt uns also die Bestimmtheit der Empfindung nur durch Unterscheiden und Vergleichen zum Bewußtseyn, oder gewinnt, wie der Verf. sagt, die einfache Sinnesempfindung nur durch Vergleichung und Unterscheidung bestimmte Beziehungen und einen Inhalt, so beruht nothwendig auch das Bewußtseyn, daß und welche Empfindungen wir haben, auf der unterscheidenden und vergleichenden Thätigkeit. (Zur Erläuterung meiner Ansicht verweise ich auf die vorangehende Anzeige von Stumpf's Schrift über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung).

Seine Erörterung der Frage beginnt der Verf. wiederum mit physiologischen Betrachtungen und Erwägungen. Da diese zu keinem Ergebniß führen, wendet er sich zu einer „Rundschau" über das Verhältniß des Bewußtseyns zum Unbewußten, die Perception und die Aufmerksamkeit, die Zustände des Schlafens, Träumens, der Betäubung ꝛc. und die übrigen Seelenthätigkeiten in ihrer Beziehung zum Bewußtseyn. Aber auch der Erfolg dieser Rundschau ist „kein sehr bedeutender". Er erkennt an, daß es ihm nicht gelungen sey, „das Wesen des Bewußtseyns zu ergründen, eine neue Definition zu geben oder seine Entstehung zu erklären," noch auch die wichtige Frage zu beantworten, „ob das Unbewußte nur ein schwächeres Bewußtseyn oder das Bewußte nur ein besser entwickeltes Unbewußtes sey." Er glaubt indeß doch dargethan zu haben, „daß der Unterschied zwischen beiden nur ein fließender sey," und daß ein inniges Verhältniß des Bewußtseyns zum Gefühl und zur Reproduction bestehe (S. 263). Das letztere räume ich ein; auch ich habe nachzuweisen gesucht, daß nicht nur die Klarheit und Bestimmtheit des Inhalts des Bewußtseyns, sondern auch das Bewußtwerden desselben in innigem Verhältniß stehe zu unsern Gefühlen und dem durch sie bedingten Interesse an dem Inhalt. Aber der Verf., anstatt zwischen Gefühl und Bewußtseyn genau zu unterscheiden, identificirt stillschweigend das Selbstgefühl (das allerdings Bedingung des Bewußtseyns ist) mit dem Bewußtseyn, obwohl doch vom Gefühl überhaupt nur die Rede seyn kann, wenn und so weit es uns zum Bewußtseyn kommt, obwohl also die erste Frage immer bleibt, wie und wodurch kommt uns Etwas zum Bewußtseyn. Läßt sich diese Frage nicht beantworten, so kann auch von Verhältnissen des Bewußtseyns zu andern psychi-

schen Functionen, Elementen, Factoren im Grunde nicht die Rede seyn. — Den ersten Satz dagegen, daß der Unterschied zwischen Bewußtem und Unbewußtem nur ein „fließender sey", hat der Verf. nicht bewiesen, sondern nur dargelegt, was längst allgemein anerkannt ist, daß es sehr verschiedene Grade der Helligkeit und resp. Dunkelheit des Bewußtseyns, d. h. der Bestimmtheit und Unbestimmtheit seines Inhalts, giebt. Er hat jenen Satz nicht bewiesen, weil er eine contradictio in adjecto involvirt und daher sich überhaupt nicht beweisen läßt. Denn wäre der Unterschied des Bewußten vom Unbewußten nur ein fließender, also ein sich aufhebender, so fiele der Unterschied zwischen beiden überhaupt hinweg, und ein völlig unbewußtes Bewußtseyn wäre noch immer Bewußtseyn. Der Verf. erwähnt selbst dieses Einwands, aber er meint: „auf solche logische oder ontologische oder wie man sie sonst nennen will, Pfiffigkeiten können wir unsrer ganzen Methode nach gar kein Gewicht legen" (S. 265) Allein wenn die physiologische Methode von den logischen Gesetzen mich entbände und mir gestattete, die contradictio in adjecto eines unbewußten Bewußtseyns in meine Erörterung einfließen zu lassen, warum sollte ich dann nicht auch von einem hölzernen Eisen oder einem viereckigen Triangel sprechen dürfen? —

Nach Allem erscheint des Verf. Schrift in physiologischer Beziehung bedeutender als in psychologischer. Im physiologischen Gebiete bewegt er sich nicht nur mit großer Sicherheit, sondern stellt auch Combinationen, Hypothesen, Vermuthungen auf, die nicht ohne Wahrscheinlichkeit sind und möglicher Weise sich wissenschaftlich verwerthen lassen. In psychologischer Beziehung vermissen wir die Schärfe der Beobachtung und die Klarheit der Unterscheidung und Begriffsbestimmung, die den Psychologen vor Allem nothwendig sind.

H. Ulrici.

Notiz.

Die Universität Heidelberg feierte am 15. Mai 1873 ein ebenso schönes, als seltenes Fest, das fünfzigjährige theologische Doctorjubiläum des ordentlichen Professors der Philosophie Karl Alexander Freiherrn von Reichlin-Meldegg. Am 15. Mai 1823 hatte derselbe im zweiundzwanzigsten Lebensjahre unter dem Prorectorate Karl von Rotteck's und dem Dekanate Johann Leonhard Hug's die Würde eines Doctors der Theologie und des Kirchenrechts erhalten. Zuerst außerordent-

licher und dann ordentlicher Professor der katholischen Theologie trat er in Folge seiner Kämpfe mit dem Erzbischof von Freiburg Bernhart Boll zur protestantischen Kirche über. In Heidelberg mußte er als Docent der Philosophie beginnen, und ist nun seit 33 Jahren Ordinarius dieser Wissenschaft. Am Vormittage des 15. Mai d. J. überreichte der derzeitige Prorector Prof. D. Stark dem Jubilar in dessen Wohnung die Insignien des ihm von Sr. K. H. dem regierenden Großherzog Friedrich von Baden, dem erhabenen Schwiegersohne unseres Heldenkaisers Wilhelm, huldreichst verliehenen Ritterkreuzes erster Klasse des Ordens vom Zähringer Löwen. Der Prorector war von einer Deputation des Senats begleitet. Hierauf erschienen in der Wohnung des Gefeierten der derzeitige Dekan der philosophischen Facultät, welcher eine tabula gratulatoria übergab, mit allen Mitgliedern der Facultät, Deputationen des Studentenvereins, der Corps und der übrigen Studentenverbindungen, der Abgeordnete der Universität Freiburg, Hofrath Dr. Sengler, Deputationen des Gemeinderathes und des Theatercomités, dessen Vorstand der Jubilar seit Jahren ist, viele Collegen, Freunde und Schüler. Beglückwünschungsschreiben aus Berlin von Zeller und Treitschke, Depeschen und Briefe von verschiedenen Seiten folgten. Mittags vereinte ein von der Universität im großen Museumssaale veranstaltetes Festmahl die Collegen, Freunde und Verehrer des Jubilars. Trinksprüche auf den deutschen Kaiser und den Großherzog von Baden, auf den Jubilar, auf Stadt und Universität Heidelberg, auf die Universität Freiburg, auf die deutschen Studenten und eine von dem Jubilar in humoristischer Weise dargestellte Skizze seiner theologischen Kämpfe trugen zur ungetrübten, heitern Stimmung der zahlreich Anwesenden bei.

Bibliographie.

I. Verzeichniß

der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

E. Ackermann: Das Ehrgefühl im Dienst der Erziehung. Eisenach, Bacmeister, 1873 (4 Sgr.).

C. Aeger: Moralphilosophie nach christlichen Grundsätzen. Schaffhausen, Hunter, 1873 (21 Sgr.).

H. Ahrens: Die Abwege in der neueren deutschen Geistesentwickelung und die nothwendige Reform des Unterrichtswesens. Sonderabdruck aus „Die neue Zeit" &c. Prag, Tempsky, 1873.

Aristoteles' Politik, erstes, zweites und drittes Buch. Mit erklärenden Zusätzen in's Deutsche übertragen von J. Bernays. Berlin, Hertz, 1873 (1⅓ Thlr.).

E. Arnold: Metaphysik die Schutzwehr der Religion. Rede ꝛc. Königsberg, Beyer, 1873 (6 Sgr.).
St. Augustine's Works. New Translation. Edited by M. Dods. Vol. VII. Edinburgh, 1873 (10½ Sh.).
Averroe: Il commento medio alla Poetica di Aristotile, per la prima volta pubblicato in Arabo e in Ebraico e recato in Italiano da F. Lasinio. P. I. II: Testo arabo. Pisa, 1873 (15 L.).
K. E. v. Baer: Zum Streit über den Darwinismus. Dorpat, Gläser, 1873 (4 Sgr.).
T. S. Barrett: History of the Opinion on Causation. London, Provost, 1873 (4½ Sh.).
H. Baumgart: Pathos und Pathema im Aristotelischen Sprachgebrauch. Zur Erläuterung von Aristoteles' Definition der Tragödie. Königsberg, Koch, 1873.
F. Beck: Lehrbuch der Poetik. 3. Auflage. München, Merhoff, 1873 (15 Sgr.).
C. Bernard: De la Physiologie générale. Paris, Hachette, 1872 (7 Fr.).
C. Beyer: Leben und Geist Ludwig Feuerbach's. Festrede ꝛc. Leipzig, Frohberg, 1873 (12 Sgr.).
W. Beyschlag: Ein antiker Spiegel für den „neuen Glauben" von D. F. Strauß. Vortrag. Berlin, Rauh, 1873 (6 Sgr.).
F. Bicking: Philosophie des Bewußtseyns in Bezug auf das Böse und das Uebel. Hinterlassenes Manuscript. Berlin, Denicke, 1873 (15 Sgr.).
H. Bleckly: A Colloquy on the Utilitarian Theory of Morals presented in Mr. W. E. H. Lecky's History of European Morals from Augustus to Charlemagne. London, 1873 (7½ Sh.).
E. Boesser: Commentarius ad Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum librum octavum et nonum. Eutiner Gymnasial-Programm. 1873.
P. Boissière: Canevas d'une philosophie claire et pratique déduite de l'autopsie de l'âme. Paris, 1873 (1 Fr.).
F. Bonatelli: La Coscienza e il Meccanesimo interiore. Padova, Salmin, 1872 (5 L.).
C. E. Bourdin: Etudes médico-psychologiques. De l'influence des événements politiques sur la production de la folie. Paris, 1873 (1 Fr.).
Bratuscheck: Die Bedeutung der platonischen Philosophie für die religiösen Fragen der Gegenwart. Vortrag. Berlin, Henschel, 1873 (7½ Sgr.).
L. Brentano: Aristophanes u. Aristoteles, oder über ein angebliches Privilegium der alten attischen Komödie. Frankfurt, Zimmer, 1873 (20 Sgr.).
A. Brieger: Beiträge zur Kritik einiger philosophischen Schriften des Cicero. Posen, Jolowicz, 1873 (10 Sgr.).
A. Brooke: The Philosophical Aspects of Englisch Poetry. An Address etc, London, Blakwood, 1873 (1 Sh.).
M. v. Buri: Ueber Causalität und deren Verantwortung. Leipzig, Gebhardt, 1873 (1 Thlr.).
Th. C.: Die philosophische Bildung und ihre Förderung durch die deutschen Universitäten. Eine Anregung. Würzburg, Stuben, 1873 (6 Sgr.).
— — — Die Reformbewegung in der Deutschen Studentenschaft. Ebend. 1873 (6 Sgr.).
D. Campbell: The Gospel of the World's Divine Order, or, Free Religious Thoughts.. London, Trübner, 1873 (4½ Sh.).
M. Carriere: Aesthetik. Die Idee des Schönen und ihre Verwirklichung durch Natur, Geist und Kunst. Zweite neu bearbeitete Auflage. 2 Bände. Leipzig, Brockhaus, 1873 (6 Thlr.).
C. Catara Lettieri: Dio; meditazione. Firenze, 1872.
G. Caumont: Notes morales sur l'homme et sur la société. Paris, Sandoz, 1873.

F. Chlebik: Kraft und Stoff oder der Dynamismus der Atome aus Hegel'schen Prämissen abgeleitet. Berlin, Staude, 1873 ($1^1/_3$ Thlr.).

Ciceronis Cato major de senectute. Erklärt von J. Sommerbrodt. 7. Aufl. Berlin, Weidmann, 1873 (7½ Sgr.).

Cicero's Akademische Untersuchungen. Uebersetzt von W. Binder Stuttgart, Hoffmann, 1873 (9 Sgr.).

G. Compayré: La Philosophie de David Hume. Paris, 1873 (10 Fr.).

J. Cohn: Die Aufklärungs-Periode. Potsdam, Gropius, 1873 (7½ Sgr.).

S. Gr. Coromel: Baruch Spinoza im Rahmen seiner Zeit. Aus dem Holländischen. Basel, Richter, 1873 (15 Sgr.).

J. Croll: The Philosophy of Theism; the Determination of Molecular Motion considered in Relation to Theism, with an Examination of modern Theories of Evolution. 2 Edition. London, Hodder, 1873.

— — — What determines Molecular Motion? The fundamental Problem of Nature. London, Taylor, 1873.

E. W. Cox: What am J? a Popular Introduction to the Study of Psychology. Vol. I. The Mechanism of Man. London, Longmans & Comp. 1873 (8½ Sh.).

C. Darwin: Das Variiren der Thiere und Pflanzen im Zustande der Domestication Aus d. Englischen übersetzt von V. Carus. Bd. I. Zweite Aufl. Stuttgart, Schweizerbart, 1873 ($3^1/_3$ Thlr.).

Ch. J. Davis: Der Arzt. Harmonische Philosophie über den Ursprung und die Bestimmung des Menschen so wie über Gesundheit, Krankheit und Heilung. Auf Anregung des 1858 verstorbenen Präsidenten der K. Leopoldinisch-Carolinischen Akademie der Naturforscher C. G. Nees von Esenbeck in's Deutsche übersetzt von G. C. Wittig und herausg. v. A. Aksakow. Leipzig, Wagner, 1873 (3 Thlr.).

L. Debat: Essai sur la constitution de la matière et l'essence des forces dans l'ordre physique. Lyon, 1873.

F. Dittes: Lehrbuch der Psychologie. Wien, Pichler's Wittwe, 1873 (24 Sgr.).

A. Dorner: Augustinus. Sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung. Berlin, Hertz, 1873 (2 Thlr.).

M. Drossbach: Ueber die verschiedenen Grade der Intelligenz und der Sittlichkeit in der Natur. Berlin, Henschel, 1873 (22½ Sgr.).

E. Dühring: Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. 2. Auflage. Berlin, Heimann, 1873 ($2^2/_3$ Thlr.).

J. W. Edmonds: Der Amerikanische Spiritualismus. Untersuchungen über die geistigen Manifestationen. In's Deutsche übersetzt von G. C. Wittig u. herausg. v. Acksakow. Leipzig, Wagner, 1873.

A. Egger: Deutsches Lehr- und Lesebuch. Theil III: Vorschule der Aesthetik. Wien, Hölder, 1872.

J. Engländer: The Abolition of the State. London, Trübner, 1873 (3 Sh.).

J. E. Erdmann: Grundriß der Psychologie. 5. Auflage. Leipzig, Vogel, 1873 ($^2/_3$ Thlr.).

F. Falco: Nozioni di Estetica. Alessandria, 1872.

E. Falke: Stoff, Leben, Gefühl, Selbstgefühl. Zwei Vorträge. Jena, Döbereiner, 1873 (6 Sgr.).

G. Th. Fechner: Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte der Organismen. Leipzig, Breitkopf, 1873 (22½ Sgr.).

J. B. Fellens: Le Panthéisme, principes de la morale universelle. Paris, Lachaud, 1873 (2 Fr.).

Fénelon: Abrégé de la vie des plus illustres philosophes de l'antiquité. Limoges, 1873.

E. v. Feuchtersleben: The Dietetics of the Soul; or, True Mental Discipline. Edited by H. A. Ouvry. London, Kerby, 1873.

J. H. Fichte: Psychologie. Die Lehre vom bewußten Geiste des Menschen oder Entwickelungsgeschichte des Bewußtseyns, begründet auf Anthropologie und innerer Erfahrung. Zweiter Theil: Die Lehre vom Denken und vom Willen. Leipzig, Brockhaus, 1873 (2 ♯).

F. J. Finois: Hypotheses. New York, Voytits, 1872.

T. W. Fowle: Reconcilitation of Religion and Science. Essays. London, 1873 (10½ Sh.).

Th. Frewmen: The Philosophy of Revelation; or, a New Theory of Ethics: being an Outline of the Analogy of Natural and Revealed Religion. London, Longmans, 1873.

L. Friedländer: Ueber die Entstehung und Entwickelung des Gefühls für das Romantische in der Natur. Leipzig, Hirzel, 1873 (12 Ngr.).

J. Frohschammer: Das Wissen und der neue Glaube. Mit besonderer Berücksichtigung von D. F. Strauß' neuester Schrift: „Der alte und der neue Glaube." Leipzig, Brockhaus, 1873 (1 ♯).

M. Frommel: Ueber wahre Bildung. 2. Aufl. Barmen, Wiemann, 1873 (5 Ngr.).

K. Gaquoin: Ueber die Freiheit des menschlichen Willens. Gymnasial-Programm. Gießen, Keller, 1873.

M. Gauckler: Le beau et son histoire. Paris, 1873.

G. Gerber: Die Sprache als Kunst. Zweiter Band, 1. Hälfte. Bromberg, Mittler, 1873 (²/₃ ♯).

Glaubensbekenntniß eines modernen Naturforschers. Berlin, Staude, 1873 (6 Ngr.).

D. v. Glinka: Die menschliche Gesellschaft in ihren Beziehungen zu Freiheit und Recht. Nach der vierten Auflage aus dem Französischen übersetzt. Leipzig, Brockhaus, 1873 (2½ ♯).

W. Graham: Idealism: an Essay, Metaphysical and Critical. London, Longmans, 1873 (6 Sh.).

C. Gravengießer: Jakob Friedrich Fries. Ein Gedenkblatt an die Säcularfeier seiner Geburt in Jena am 23. August 1873. Jena, Bran, 1873 (3 Ngr.).

W. B. Greene: The Blazing Star, with an Appendix treating on the Jewish Kabbala. Also, a Tract on the Philosophy of Mr. Herbert Spencer, and one on New England Transcendentalism. Boston, Williams, 1872.

Grundzüge der Gesellschaftswissenschaft oder physische, geschlechtliche und natürliche Religion. Eine Darstellung der wahren Ursache der drei Grundübel der Gesellschaft: der Armuth, der Prostitution u. der Ehelosigkeit. Von einem Doctor der Medicin. Berlin, Staude, 1873 (25 Ngr.).

O. Gruppe: Questiones Annaeanae. Berlin, Weber, 1873 (10 Ngr.).

Le Boys des Guays: Das neue Christenthum. Briefe an einen Weltbürger, der die Wahrheit sucht. Nach dem Französischen, aus der 3ten englischen Ausgabe übers. v. Dr. L. Tafel. 3te Aufl. Stuttgart, Neukirch, 1873 (20 Ngr.).

C. Hankiewicz: Grundzüge der slawischen Philosophie. 2te Aufl. Lemberg, Millikowski, 1873 (20 Ngr.).

R. Hare: Experimentelle Untersuchungen über Geister-Manifestationen. Als eine wissenschaftliche Streitschrift gegen die jüngsten Dogmen des vatikanischen Concils über die allein wahre u. unfehlbare Inspiration u. Offenbarung in's Deutsche übersetzt v. G. C. Wittig u. herausgeg. v. A. Akſakow. Leipzig, Wagner, 1873 (1 ♯).

J. Hartmann: Humanität und Religion. Leiden, Brill, 1873 (25 Ngr.).

R. Haym Die Hartmannsche Philosophie des Unbewußten. Abdruck aus dem XXXI Bande der Preuß. Jahrbücher. Berlin, G. Reimer, 1873.

A. Helps: Thoughts on Govenment. London, Bell & Daldy, 1873 (9½ Sh.).

J. F. Herbart's Pädagogische Schriften. In chronologischer Reihenfolge

herausgegeben, mit Einleitung, Anmerkungen und comparativem Register versehen von O. Willmann. Band I. Leipzig, Voß, 1873 (2⅓ ₰).

Hermathena: a series of Papers on Literature, Science and Philosophy. By Members of Trinity College Dublin. London, Longmans, 1873 (4 Sh.).

J. Hobbes: Abhandlung über den Bürger. Aus dem Lateinischen übersetzt von J. H. v. Kirchmann. Leipzig, Brockhaus, 1873 (2⅓).

P. Janet: Les problèmes du XIXe siècle. Paris, Levy, 1873 (8 Fr.).

J. Joß: Grundriß der Logik. Bern, Huber, 1873 (7½ Sgr).

T. Jouffroy: Peinture de ce siècle. Paris, 1873.

J. Kant's Anthropologie. Herausgegeben von J. H. v. Kirchmann. 2. Aufl. Berlin, Heimann, 1873 (15 Sgr).

J Kaftan: Sollen und Seyn in ihrem Verhältniß zu einander. Eine Studie zur Kritik Herbarts. Leipzig, Naumann, 1873 (12 Sgr).

H. Kern: Grundriß der Pädagogik. Berlin, Weidemann, 1873 (1⅓ ₰).

J. H. v. Kirchmann: Erläuterungen zu J. Locke's Versuch über den menschlichen Verstand. Berlin, Heimann, 1873 (10 Sgr).

— — — Erläuterungen zu Kant's Prolegomenen. Ebd. (10 Sgr).

F. Kirchner: De Deo omnipotente eodemque personali. Hallische Inaugural-Dissertation 1873.

G. v. Kittlitz: Schlußfolgerungerungen von der Seele des Menschen auf die Weltseele. Mainz, v. Zabern, 1873 (10 Sgr).

A. Kitz: Das Princip der Strafe in seinem Ursprung aus der Sittlichkeit. Eine philosophisch juristische Abhandlung. Oldenburg, Schulze, 1873 (10 Sgr).

H. Klenke: Diätetik der Seele. Zweite neu bearbeitete und vermehrte Aufl. des Buchs, „Die menschlichen Leidenschaften". Leipzig, Kummer, 1873 (2 ₰ 6 Sgr).

G. Knauer: Das Facit aus E. v. Hartmann's Philosophie des Unbewußten. Berlin, Heimann, 1873 (10 Sgr).

O. Köstler: Ueber die Grenzen der Naturwissenschaft. Tübingen, Fues, 1873 (6 Sgr).

K. C. F. Krause: Der Glaube an die Menschheit, die Gebote der Menschlichkeit und die Vergeistigung des Vaterunsers. Nebst den aus dem Protokolle der allgem. deutschen Lehrerversammlung weggebliebenen Verhandlungen über diese Lehrstücke. Sonderabdruck aus „Die neue Zeit" ꝛc. Prag, Tempsky, 1873.

E. Krey: Das Problem der Materie. Eine philosophische Untersuchung. Greifswald, Bamberg, 1873 (8 Sgr).

A. T. van Kricken: Ueber die sogenannte organische Staatstheorie. Leipzig, Dunker und Humblot, 1873 (28 Sgr).

A. Labriola: Della libertà morale. Napoli, Ferrante, 1873 (5 L.).

La libre Conscience. Revue littéraire et scientifique, Organe du Congrès du Théisme scientifique. Réd. H. Carle. Paris, 1873. 8me année (12 Fr.).

La bonne Nouvelle du XIXme siècle. Journal-revue expliquant la Ligue de l'ordre moral. Réd. R. Gardon. Paris, 1873 (7½ Fr.).

H. Landesmann: Philosophisch-kritische Streifzüge. Berlin, Mitscher, 1873 (1 ₰).

F. A. Lange: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Zweite verbesserte und vermehrte Aufl. I. Buch: Geschichte des Materialismus bis auf Kant. Leipzig, Baedeker, 1873 (2⅔ ₰).

J. P. Lange: Zur Psychologie der Theologie. Abhandlungen u. Vorträge. Heidelberg, Winter, 1873 (1 ₰ 25 Sgr).

C. Langwieser: Du Bois-Reymond's Grenzen des Naturerkennens besprochen. Wien, Czermack, 1873 (8 Sgr).

D. S. de Laurières: Essais philosophico-théologiques. Paris, Sandoz, 1873 (5 Fr.).

W. E. H. Lecky: Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa. Deutsch von H. Jolowicz. 2. Aufl. 2 Bde. Leipzig, Winter, 1873 (3 ₰).

E. Lemcke: Populäre Aesthetik. Mit 55 Holzschnitt-Illustrationen. 4. Aufl. Leipzig, Seemann, 1873 (3 ₰).

L. Lenglet: L'homme et sa destinée. Paris, 1873.

G. H. Lewes: Problems of Life and Mind. London, Blackwood, 1873.

G. H. Lewes: Geschichte der alten Philosophie. 2. Auflage. Berlin, Oppenheim, 1873 ($2^2/_3$ ₰).

J. B. Lewicki: De cardinalis Nicolai Cusani pantheismo. Münster, Theissing, 1873 (12 Sgr).

F. R. Linsemann: Der ethische Charakter der Lehre Meister Eckhardt's. Tübingen, Fues, 1873 (12 Sgr).

E. Littré: La science au point de vue philosophique. Paris, 1873 (7 Fr).

J. Locke: Einige Gedanken über Erziehung. Pädagogische Bibliothek von K. Richter. Liefrg. 2—3 (Bd. VIII). Leipzig, Sigismund, 1873 (à 5 Sgr).

J. Lorimer: The Institutes of Law. Edinburgh, Clark, 1873.

Lucretius: On the Nature of Things. Translated into English verse by C. T. Johnson, with Introduction and Notes. New York, De Witt, 1872.

— — —: With Notes and a Translation. 2 vols. London, 1873 (22 Sh.).

B. T. Lowne: The Philosophy of Evolution. London, Van Vorst, 1873 (5½ Sh.).

E. Lüdemann: Die Heiligthümer der Menschheit. Kiel, Universitäts-Buchh., 1873 (12 Sgr).

J. P. Mahaffy: Kant's Critical Philosophy for English Readers. Vol I, Part I: A Critical Commentary of Kant's Aesthetic, with a Controversial Chapter on Mill's Empirical Derivation of Space (5 Sh.). Vol. I, Part II: The Deduction and Schematism of the Categories (4 Sh.). Vol. III. English Translation of Kant's Prolegomena to any Future Metaphysic (8 Sh.). London, Longmans, 1873.

H. S. Maine: Ancient Law: its Connexion with the early History of Society and its Relation to Modern Ideas. London, Murray, 1872 (12 Sh.).

H. L. Mansel: Letters, Lectures, and Reviews, including the Frontisterion, or, Oxford in the Ninteenth Century. Edited by W. H. Chandler. London, Murray, 1873.

N. Marselli: La scienza della Storia. I. Le fasi del pensiero storico. Roma, Loescher, 1873.

L. Martini: Dell' influenza delle scuole philosophiche sulla legislazione e giurisprudenza più specialmente rispetto al paese: ragionamento. Lucca, 1873 (1 Fr.).

Bruno Meyer: Aus der ästhetischen Pädagogik. Sechs Vorträge. Berlin, Paetel, 1873 (1 ₰ 24 Sgr).

J. B. Meyer: Der alte und der neue Glaube. Betrachtungen über D. F. Strauß' Bekenntniß. Bonn, Marcus, 1873 (15 Sgr).

C. L. Michelet: Hegel und der Empirismus. Zur Beurtheilung einer Rede Ed. Zellers. Berlin, Nicolai, 1873 (5 Sgr).

J. St. Mill: Gesammelte Werke. Band 2, 3 u. 4: System der Logik (à 1 ₰ 6 Sgr). Bd. 8: Betrachtungen über Repräsentativ-Regierungen (1 ₰). Leipzig, Fues, 1873.

St. G. Mivart: On the Genesis of Species. New Edition, with Notes in Reference and Reply to Mr. Darvin's „Descent of Man". London, Macmillan, 1873 (9 Sh.).

W. H. S. Monck: Space and Vision: an Attempt to Deduce all our Knowledge of Space from the Sense of Sight, with a Note on the Association Psychology. Dublin, W. M'Gee, 1873 (2½ Sh.).

A.-S. Morin: Les tribulations d'un anobli. Chartres, Durand, 1873.
J. Morley: Rousseau. 2 vols. London, Chapman, 1873.
— — — Voltaire. New Edition. Ibid. 1873 (6 Sh.).
F. Müller: Allgemeine Ethnographie. Wien, Beck, 1873 ($3^2/_3$ ₰).
M. Müller: Introduction to the Science of Religion. Four Lectures delivered at the Royal Institution; with a Lecture on the Philosophy of Mythology, and an Essay on False Analogies in Religion. London, Longmans & Green, 1873 (10½ Sh.).
J. J. Murphy: The Scientific Bases of Faith. London, Macmillan, 1873 (14 Sh.).
A. Nehring: Die geologischen Anschauungen des Philosophen Seneca. Wolfenbüttel, Stichtenoth, 1873 (8 Ngr).
F. Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen. 1 Stück: David Strauß der Bekenner und der Schriftsteller. Leipzig, Fritzsch, 1873 (20 Ngr).
M. Noel: The Physical Basis of Mental Life. London, Longmans & Green, 1873 (6 Sh.).
A. v. Oettingen: Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Zweiter Theil, erste Hälfte: Allgemeine Grundlegung. Erlangen, Deichert, 1873 (2 ₰).
J. J. v. Oosterzoe: Emanuël Swedenborg, de noordsche geestenziener. Eeene historische schets. Amsterdam, 1873 (F. 0,90).
O. Pank: Der Glaube an eine unsichtbare Welt. Berlin, Beck, 1873 (3 Ngr).
B. Pascal: Pensées, opuscules et lettres, publiés dans leur texte authentique. 2 vols. Paris, 1873.
E. Peck: On Memory and the Physical Means of Improving it. 5th Edition. London, 1873 (2½ Sh.).
L. Philippson: Gegen David Friedrich Strauß, der alte und der neue Glaube. Berlin, Gerschel, 1873 (10 Ngr).
Philosophische Beschouwingen strekkende ter bestrijding het Nihilisme. Haarlem, de Haan, 1873.
J. A. Picton: The Mystery of Matter, and other Essays. London, Macmillan, 1873.
M. Pillon: La liberté et le déterminisme. Paris, Ladrange, 1873.
Plato's Republic, Translated into English, with Analysis and Notes, by J. L. Davies and J. D. Vaughan. London, Macmillan, 1873.
Platonis Opera omnia uno volumine comprehensa ed. G. Stallbaum. Leipzig, Holtze, 1873 (4½ ₰).
— — — Gorgias ed. R. B. Hirsching. Utrecht, Kemink, 1873 (1 ₰ 28 Ngr).
H. Plitt: Die Frage: Ist biblisch-kirchliche Glaubenstheologie auch Wissenschaft, im Lichte der Idee der Persönlichkeit beantwortet. Gotha, Perthes, 1873 (24 Ngr).
J. de Portal: Politique des lois civiles, ou science des législations comparée. Paris, 1873 (7½ Fr.).
K. v. Prantl: Gedächtnißrede auf Fr. Adolph Trendelenburg. Gelesen in d. K. Bairischen Akad. d. Wiss. München, Franz, 1873 (3 Ngr).
W. Preyer: Ueber die Erforschung des Lebens. Jena, Mauke, 1873 (18 Ngr).
G. Puccianti: Il Positivismo e la Biologia. Discurso. Pisa, 1873 (1 Fr.).
Rationalisme et Critique. Neuchatel, Sandoz, 1873 (8 Ngr).
H. Rauch: Die Einheit des Menschengeschlechts. Anthropologische Studien. Augsburg, 1873.
K. v. Raumer: Geschichte der Pädagogik. 3. Theil. 4. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann, 1873 (2 ₰ 12 Ngr).
E. Reich: Der Mensch und die Seele. Studien zur physiologischen u. philosophischen Anthropologie u. zur Physik des täglichen Lebens. Berlin, Nicolai, 1873 (3½ ₰).

W. Rein: Herbart's Regierung, Unterricht und Zucht dargestellt und in ihrem Verhältniß zu einander besprochen. Eisenach, Bacmeister, 1873 (10 Sgr.).
Renouvier: La critique philosophique (Journal), Nr. 1—4. Paris, Baillières, 1873.
G. Rettig: Vindiciae Platonicae. Berlin, Calvary, 1873 (10 Sgr.).
P. Ribot: Spiritualisme et Materialisme. Etude sur les limites des nos connaissances. Paris, 1873 (6 Fr.).
Richter: Die Ueberlieferung der stoischen Definitionen über die Affecte. Jahresbericht des Hallischen Stadt-Gymnasiums. Halle, 1873.
A. Riedel: Mein Gottesbeweis auf kosmologischer und anthropologischer Grundlage. Augsburg, Kollmann, 1873 (10 Sgr.).
W. Rösch: Ueber das Wesen und die Geschichte der Sprache. Vortrag. Berlin, Lüderitz, 1873 (6 Sgr.)
K. Rosenkranz: Von Magdeburg bis Königsberg. Berlin, Heimann, 1873 ($2^{2}/_{3}$ Thlr.).
J. J. Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des öffentlichen Rechts. Nach dem französischen Original von Max Freiherrn v. Rast. Berlin, Fortkampf, 1873 ($1^{1}/_{3}$ Thlr.).
— — — Emil. Uebersetzt von K. Reiner. Liefrg .1—8 (Pädagog. Bibliothek v. K Richter, Heft 33—48). Leipzig, Siegismund, 1873 (à 5 Sgr.).
— — — Emil. Liefrg. 4. 5 (Bibliothek pädagogischer Classiker). Langensalze, Beyer, 1873 (à 5 Sgr.).
E. Rudolph: Die intellectuelle Erziehung im Lichte der Psychologie. Gera, Issleib, 2873 (5 Sgr.).
M. Sainte-Beuve: P. J. Proudhon, sa vie et sa correspondance. Paris, Lévy, 1873.
M. Schasler: Hegel. Populäre Gedanken aus seinen Werken. 2te Aufl. Berlin, Staude, 1873 (1 Thlr.).
A. Schleicher: Die Darwin'sche Theorie und die Sprachwissenschaft. 2te Aufl. Weimar, Bohlen, 1873 (8 Sgr.).
K. Schlottmann: Das Vergängliche und Unvergängliche in der menschlichen Seele nach Aristoteles. Oster-Programm der Universität Halle-Wittenberg. Halle, Waisenhaus-Buchh., 1873 (8 Sgr.).
U. R. Schmid: Die wahre Einheit und Freiheit der Kirche. Fries' Manen gewidmet. Jena, Neuenhahn, 1873 (20 Sgr.).
L. Schneider: Roger Bacon Ord. min. Eine Monographie als Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 13ten Jahrhunderts. Augsburg, Kranzfelder, 1873 (22½ Sgr.).
H. Schramm: Die allgemeine Bewegung der Materie als Grundlage aller Naturerscheinungen. Abthlg. II. Wien, Braumüller, 1873 (28 Sgr.).
A. Schroot: Wissenschaft und Leben. Studien. Praktische Anwendungen. Resultate. In gemeinverständlicher Fassung. Hamburg, Meißner, 1873 ($1^{1}/_{3}$ Thlr.).
C. H. Schulz-Schulzenstein: Der Zustand der Wissenschaften auf Universitäten im Verhältniß zur Lebenspraxis, mit Beziehung auf d. Zulassung der Realschulabiturienten zum Universitätsstudium u. d. Weg zur Wiedergeburt. Basel, Richter, 1873 (20 Sgr.).
J. Schwane: Die Gerechtigkeit und die damit verwandten sittlichen Tugenden und Pflichten des gesellschaftlichen Lebens. Freiburg, Herder, 1873 (28 Sgr.).
A. Schwegler: Geschichte der Philosophie im Umriß. 8te Aufl. Stuttgart, Conradi, 1873 (1 Thlr. 6 Sgr.).
J. Schwetz: Institutiones philosophicae, usibus Theologiae candidatorum accomodatae. Wien, Sattori, 1873 (2 Thlr.).

J. Sengler: Goethe's Faust erster und zweiter Theil. Berlin, Henschel, 1873 (1⅙ Thlr.).

R. Seydel: Widerlegung des Materialismus und der mechanischen Weltansicht. Vortrag. Berlin, Henschel, 1873 (6 Sgr.).

M. Seydel: Grundzüge einer allgemeinen Staatslehre. Würzburg, Stuber, 1873 (26 Sgr.).

M. Silberstein: Moses Mendelssohn, ein Lebensbild. Vortrag. Breslau, Skutsch, 1873 (4 Sgr.).

A. Silberstein: Philosophische Briefe an eine Frau. Pesth, Zilahy, 1873 (24 Sgr.).

R. Sohne: Das Verhältniß von Staat und Kirche aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt. Tübingen, Laupp, 1873 (8 Sgr.).

H. Spaeth: Das Wesen der Religion, ihr Ursprung und ihre Bedeutung für das Leben. Berlin, Henschel, 1873 (5 Sgr.).

H. Spencer: Principles of Psychology. Vol. II. 2. edition. London, Williams & Norgate, 1873 (18 Sh.).

P. F. Spiller: Das Naturerkennen nach seinen angeblichen und wirklichen Gränzen. Berlin, Denicke, 1873 (12 Sgr.).

— — — Gott im Lichte der Naturwissenschaften. Studien über Gott, Welt, Unsterblichkeit. Ebend. 1873 (20 Sgr.).

A. Spir: Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie. Leipzig, Findel, 1873 (2²/₃ Thlr.).

H. Spörri: Der alte und der neue Glaube. Vortrag üb. d. neueste Buch v. Strauß. Hamburg, Seippel, 1873 (7½ Sgr.).

L. Stählin: Katholicismus und Protestantismus. Darstellung u. Erläuterung der kirchengeschichtlichen Ansicht Schelling's. Augsburg, Jenisch & Stage, 1873 (10 Sgr.).

C. Steiner: Das Universum und der Mensch. Posen, Türk, 1873 (10 Sgr.).

J. H. Stirling: Lectures on the Philosophy of Law. Together with Whewell and Hegel, and Hegel and Mr. W. R. Smith: a Vindication in a Physico-mathematical Regard. London, Longmans, 1873 (6 Sh.).

Dr. Strauss: The Old Faith and the New. Authorized Translation. London, Asher, 1873 (10½ Sh.),

F. W. Struhnneck: Die Scheidung der Culturelemente. Geschichtsphilosophische Skizzen. 1. Theil: Herrschaft und Priesterthum. 2. Aufl. Berlin, Henschel, 1873 (14 Sgr.).

U. Stutz: Die Wissenschaft, der freie Gott und das Wunder. Eine apologetische Auseinandersetzung auf naturwissenschaftlichem Standpunkte. Zürich, Hanke, 1872 (15 Sgr.).

H. Taine: English Positivisme. 2nd Edition. London, Longman, 1873 5 Sh.).

G. Teichmüller: Aristotelische Forschungen. III. Geschichte des Begriffs der Parusie. Halle, Bartel, 1873 (1 Thlr. 6 Sgr.).

The Journal of Mental Science (published by the Authority of the Medico-Psychological Association). Edited by H. Maudsley and T. S. Clouston. London, Churchill, 1873 (4 Hefte jährlich à 3½ Sh.).

W. T. Thornton: Old fashioned „Ethics" and Common-sense Metaphysics, with some of their Applications. London, Macmillans, 1873 (10½ Sh.),

C. Tiberghien: Enseignement de Philosophie. Leipzig, Brockhaus, 1873 (1¹/₄ Thlr.).

C. T. Tiele: Vergelijkende Geschiedenis van de Egyptische en Mesopotamischen Godesdiensten. Egypte. Babel-Assor. Yemen. Harran. Fenicië. Israel. Amsterdam, v. Kampen, 1873.

J. E. Timmler: Die Heilkraft des Lebensmagnetismus und dessen Beweiskraft für die Unsterblichkeit der Seele. 2. Aufl. Altenburg, Bonde, 1873 (¹/₃ Thlr.).

L. T. Townsend: God-Man. Search and Manifestation. Boston, Lee, 1872.
G. v. Tucher: Glaube und Reflexion. Ein Versuch zur Ausgleichung von Gegensätzen und Mißverständnissen. Leipzig, Hinrichs, 1873 (6 Sgr).
C. Ueberhorst: Der Inhalt der Geisteswissenschaft und der Philosophie u. die Nothwendigkeit der Trennung beider Wissenschaften. Inaugural-Dissertation. Göttingen, Dietrich, 1873.
F. Ueberweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie der pratristischen und scholastischen Zeit. Vierte verbesserte Auflage. Herausg. v. Dr. R. Reicke. Berlin, Mittler, 1873 (1 Thlr 12 Sgr).
H. Ulrici: Der Philosoph Strauß. Kritik seiner Schrift: Der alte u. der neue Glaube u. Widerlegung seiner materialistischen Weltanschauung. Halle, Pfeffer, 1873 (8 Sgr).
M. Venetianer: Schopenhauer als Scholastiker. Berlin, C. Duncker, 1873 (2⅓ Thlr).
A. Vera: Il problema dell' Assoluto. Parte I. Napoli, 1873.
A. de Vertus: Le Monde avant l'histoire. Langage, moeurs et religion des premiers hommes. Chateau-Thierry, 1873.
R. Vischer: Ueber das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Aesthetik. Stuttgart, Haller, 1873 (18 Sgr).
R. Virchow: Ueber die Methode der wissenschaftlichen Anthropologie. Berlin, 1873.
C. Waddington: Les Antécédents de la philosophie de la Renaissance. Paris, 1873 (2 Fr.).
C. B. A. Warnefried: Anfang und Ende der Irren und Wirren in unsern Tagen mit Bezug auf Recht und Freiheit, beleuchtet mit der Fackel Wahrheit. Regensburg, Manz, 1873 (20 Sgr).
K. Weinhold: Die deutsche geistige Bewegung vor 100 Jahren. Kiel, Univers. Buchhdl., 1873 (8 Sgr).
E. O. M. Weiß: Die metaphysische Theorie der griechischen Philosophie nach ihren Principien dargestellt. Dresden, Adler, 1873 (15 Sgr).
W. J. H. Werber: Die Entstehung der menschlichen Sprache und ihre Fortbildung. Heidelberg, Winter, 1873 (12 Sgr).
— — — Grundlegung der Philosophie des Wahren, Ebd. (16 Sgr).
P. Wetzel: Der Zweckbegriff bei Spinoza. Eine philosophische Abhandlung. Leipzig, Lorentz, 1873 (15 Sgr).
L. Wiese: Haben und Sein. Vortrag. Berlin, Wiegandt u. Grieben, 1873 (7½ Sgr).
W. Windelband: Ueber die Gewißheit der Erkenntniß. Eine psychologisch-erkenntnißtheoretische Studie. Berlin, Henschel, 1873 (18 Sgr).
G. A. Wislicenus: Gegenwart und Zukunft der Religion. Leipzig, Keil, 1873 (14 Sgr).
M. Galitzin de Yermolof: Le Solitaire des Alpes, ou la Verité religieuse devant la raison. Paris, Douniot, 1873.
Zeitschrift, spiritistisch-rationalistische. Herausgegeben von J. Maurer und O. Mutze. 2. Jahrg. Leipzig, Mutze, 1873.
E. Zeller: Staat und Kirche. Vorlesungen. Leipzig, Fues, 1873 (1⅓ Thlr).
E. Zirngiebl; Der neue Glaube des D. F. Strauß ein naturwissenschaftlicher Aberglaube, kritisch beleuchtet. Berlin, Henschel, 1873 (12 Sgr).
J. v. Zsoldos: Volksthümliche Sittenlehre. 2te Auflage. Pesth, Zilahn, 1873 (6 Sgr).

II. Recensionen philosophischer Werke in Zeitschriften.

Alana: Analyse metaphysique. Allg. lit. Anz. Nr. 64.
Aristoteles' Politik übersetzt v. Bernays. Ztf. f. Gymnasialschulen. Bd. 26, Nr. 12.

Aberroe: Il commento medio alla poetica di Aristotile. Gött. Gel. Anz. 20.
Bahnsen: Zur Philosophie der Geschichte. Philos. Monatshefte VIII, 6.
Barzellotti: La Morale nella filosofia positiva. Lit. Centralbl. 28.
Baumann: Philosophie als Orientirung über d. Welt. Lit. Centrlbl. Nr. 16.
Becker: Abhandlungen aus d. Grenzgebiet d. Mathem. u. Philos. Ztschr. f. math. u. naturw. Unterr. III, 6.
Bethe: Versuch einer sittlichen Würdigung d. sophistischen Redekunst. Lit. Centrlbl. 26.
Böhmer: Gesch. d. Entwicklg. d. naturwiss. Weltansch. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 7.
Bonitz: Index Aristotelicus. Ztschr. f. östreich. Gymnas. 23, Nr. 7.
— — — Zur Erinnerung an A. Trendelenburg. Lit. Centralbl. 16.
Bratuscheck: Ad. Trendelenburg. N. ev. Kirchenz. 8. Prot. K.-Z. 4.
v. Brucken: Das Wesen Gottes u. der Welt. Philos. Monatshefte VIII, 10.
Caspari: Die Urgeschichte der Menschheit. Philos. Monatsh. IX, 6. Bl. f. lit. Unterh. 20.
Cohn: Kant's Theorie der Erfahrung. Bl. f. lit. Unterh. 20.
Darwin: D. Ausdruck der Gemüthsbewegungen ꝛc. Ausland, 4.
Delff: Welt u. Weltzeiten. Journal of specul. Philosophy, Vol. VII, Nr. I. Lit. Centrlbl. 20. Bl. f. lit. Unterh. 24.
Droßbach: Ueber d. verschiedenen Grade der Intelligenz ꝛc. Philos. Monatsh. IX, 4. 5.
Dühring: Krit. Geschichte der allg. Principien der Mechanik. Lit. Centbl. Nr. 18. Ausland, 2.
Du Bois-Reymond: Die Grenzen des Naturerkennens. Oestr. Wochens. f. Wiss. u. Kunst, 1872 Nr. 49. Mag. für d. Lit. d. Ausl. 2. 3. Lit. Centralbl. 17.
Dulk: Thier oder Mensch? Bl. f. lit. Unterh. Nr. 10. Theolog. Jahresber. 1. Europa, 24.
Du Prel: D. gesunde Menschenverst. vor d. Probl. d. Wissens. Lit. Centralbl. 5. Bl. f. lit. Unterh. 11.
Egger: Vorschule der Aesthetik. Lit. Centralbl. 7.
Eucken: Die Methode der Aristotel. Forschung. Rev. crit. 5. Lit. Centralbl. 28.
Fichte: Psychologie. 2. Theil. Lit. Centralbl. 34.
K. Fischer: Geschichte d. neueren Philos. Theol. Jahresber. 2. N. evang. Kirchenz. 8. Augsb. allg. Zeit. 24. 25.
Frauenstädt: Schopenhauer-Lexikon. Westermann's ill. Monatsh. 1.
Frommann: A. Schopenhauer. Lit. Centralbl. 7.
Geiger: Ursprung d. menschl. Sprache. Lit. Centralbl. 10.
Gerber: Die Sprache als Kunst. Allg. lit. Anz. 67.
Graßmann: Atomistik. Allg. Literaturzt. 24.
Hamann's Schriften u. Briefe, herausg. v. Petri. Theol. Jahresber. 1872, 12. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 17. Lit. Centralbl. 28.
v. Hartmann: Philosophie des Unbewußten. Preuß. Jahrb. 3.
Hartsen: Principes de Logique et de Psychologie. Reusch's Theol. Lit. Bl. 9.
Hartwig: Gott in d. Natur. Reusch theol. Lit. Bl. 1.
Heinze: Die Lehre v. Logos. Philolog. Anz. V, 2.
Hellwig: Die vier Temperamente bei Kindern. Kath. Ztschr. f. Erziehg. Nr. 22. Lit. Centralbl. 13.
Helvetius: 29 Thesen des Materialismus. Allg. lit. Anz. 68.
Hoffmann: Philosoph. Schriften Bd. 3. Allgem. lit. Anz. 64. Bl. f. lit. Unterh. 21.
Hoppe: Ueb. d. Hellsehen des Unbewußten. Bl. f. lit. Unterh. 10.
— — — Hallucinationen u. Illusionen. Allg. lit. Anz. I, 5, 69.

Horwicz: Psychologische Analysen. Philos. Monatsh. IX, 4.
Huber: Die Lehre Darwin's. Die neue Zeit. 3, 1. Philos. Monatsh. 9, 3.
— — — Der alte u. d. neue Glaube rc. D. Protestantenbl. 14. Allg. lit. Anz. X, S. 448. Hauck's theol. Jahresber. 1873, S. 396.
Jellinek: Die Weltanschauungen Leibniz's u. Schopenhauer's. Bl. f. lit. Unterh. 11.
Jensen: Träumen und Denken. Allg. lit. Anz. XI, 5, 69.
Jessen: Physiologie des menschl. Denkens. Bl. f. lit. Unterh. 19. 20.
v. Kirchmann: Philos. Bibliothek. Allg. lit. Anz. Nr. 66. 67.
Knauer: Das Facit v. E. v. Hartmann's Philosophie. Lit. Centralbl. 30.
Körner: Thierseelen u. Menschengeist. Bl. f. lit. Unterh. 10.
Kuhn: Seele u. Geist. Reusch theol. Lit. Bl. 4.
v. Leonhardi: Die neue Zeit rc. Journal of spec. Philos. VII, 1.
Letronne: Die allg. Bewegung d. Materie. Lit. Centralbl. 18.
Loomans: Liberté humaine. Reusch. theol. Lit. Bl. 4.
Lortzing: Ueber die ethischen Fragmente Demokrit's. Philos. Monatshft. Nr. 6.
J. B. Meyer: Schopenhauer als Mensch u. Denker. Bl. f. lit. Unterh. 11.
Meyr: Die Religion in ihrer jetzt gebotenen Fortbildung. Die n. Zeit 3, 2.
— — — Weltelend u. Weltschmerz rc. Lit. Centralbl. 26.
Mill: System d. deductiven u. inductiven Logik. Lit. Centralbl. 12.
— — — Betrachtungen über Repräsentativ-Regierung. Ebd.
Montgomery: Die Kant'sche Erkenntnißlehre widerlegt rc. Philos. Monatshefte, VIII, 10.
v. Mühler: Grundl. einer Philos. d. Staats- u. Rechtslehre. Prot. Kirchenz. 3. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 5.
Müller: die griech. Philosophen in der arabischen Ueberlieferung. Lit. Centralbl. 16.
Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. Philol. Anz. V, 3.
Nußbaumer: Ueber subjective Farbenempfindungen. Lit. Centralbl. 26.
Otto: Die Freiheit des Menschen, ihr Wesen u. ihre Schranke. Bl. f. lit. Unterh. 20.
Perty: Die myst. Erscheinungen d. menschl. Natur. Bl. f. lit. Unterh. 9.
Pilling: Beschreibung einiger Grundanschauungen der Nat.-Wiss. Philos. Monatshefte VIII, 6.
— — — Wahrheit u. Flachheit des Darwinismus. Bl. f. lit. Unterh. 13.
Prantl: Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität. Reusch's theol. Lit.bl. Nr. 6.
— — — Gedächtnißrede auf F. A. Trendelenburg. Lit. Centralbl. 31.
Du Prel: Der gesunde Menschenverstand vor d. Probl. Wiss. Bl. f. lit. Unterh. 11.
Preyer: Ueb. die Erforschung des Lebens. Lit. Centralbl. 25.
Quäbicker: Schleiermachers erkenntnißtheoretische Ansicht. Lit. Centrbl. 26.
Rauch: Die Einheit des Menschengeschlechts. Gött. Gel. Anz. 17. Allg. lit. Anz. 11, 70.
Reich: Der Mensch u. die Seele. Ausland, 22. Lit. Centralbl. 17.
Ribbing: Sokratische Studien. Philol. Anz. 63.
Romundt: Die menschliche Erkenntniß rc. Philos. Monatshefte. Nr. 5.
Rumpel: Philosophische Propädeutik. Allg. lit. Anz. X, S. 448.
Schöpfung u. Mensch. Bl. f. lit. Unterh. 10.
Scholten: Gesch. d. Religion u. Philos. Jahrb. für deutsche Theol. 18, 1.
Schultze: Der Fetischismus. Philos. Monatsh. IX, 4.
C. v. Seidlitz: Arthur Schopenhauer, v. medicinischen Standpunkt aus betrachtet. Lit. Centralbl. 30.
Sengler: Göthe's Faust. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 18. Literaturfreund, 1, 9.

Specht: Theologie u. Wissens. Allg. lit. Anz. 63.
Spiller: Das Naturerkennen. Lit. Centralbl. 31.
Spicker: D. Philos. des Grafen Shaftesbury. Reusch's theolog. Litbl. 2. Preuß. Jahrb. 2.
Steger: Platonische Studien. Lit. Centralbl. 16. Philol. Anz. 5, 2.
K. Steinhart: Platon's Leben. Lit. Centralbl. 30.
Strauß: Voltaire. Theol. Litbl. VIII, 11.
Strauß: D. alte u. d. neue Glaube. Reuschs theol. Litbl. 2. 3. Theol.
Strümpell: Die zeitliche Aufeinanderfolge der Gedanken. Allg. lit. Anz. XI, 5, 69.
Stumpf: Ueb. d. psychol. Ursprung d. Raumvorstellung. Gött. gel. Anz. 10. Lit. Centralbl. 21.
Susemihl: Aristot. Politik. N. Jahrb. f. Philol. u. Pädagog 1. Rev. crit. 2.
Trendelenburg: Kleine Schriften. Beil. z. deutschen Reichsanz. 12.
Twesten: Die religiösen, politischen u. socialen Ideen d. asiatischen Culturvölker. Philos. Monatsh. 7. Gött. gel. Anz. 13. Lit. Centralbl. 18. Beil. z. Allg. Ztg. 108. Grenzboten 11.
Tylor: Die Anfänge der Cultur. Lit. Centralbl. 23. Beil. z. Allg. Ztg. 105. 106.
Ulrici: Der Philosoph Strauß. Allg. lit. Anz. X, S. 448. Hauck's theol. Jahresber. 1873, S. 397.
— — — Praktische Philosophie Bd. I: D. Naturrecht. Revue de Théologie et de Philosophie Nr. 5. Lit. Cent.-Bl. 38. Bl. f. lit. Unth. 21.
Das Unbewußte vom Standpunkt der Physiol- u. Descendenztheorie. Lit. Centralbl. 13. Allg. lit. Anz. XI, S. 447.
Virchow: Ueber d. Methode der wissens. Anthropologie. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 1.
R Vischer: Ueb. das optische Formgefühl. Lit. Centralbl. 20.
Völkel: Seele, Unsterblichkeit 2c. Bl. f. lit. Unth. 10.
Weber: Kritik der Philos. von Beneke. Lit. Centralbl. Nr. 18.
— — — die Geschichte d. neueren deutschen Philos. u. die Mathematik. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 19. Lit. Centralbl. 31.
Weis: Der alte und der neue Glaube. Mag. f. d. Liter. des Ausl. 18.
— — — Antimaterialismus od. Kritik aller Philos. des Unbewußten. Theol. Jahresber. 3.
Werber: Die Entstehung d. menschl. Sprache. Heidelb. Jahrb. d. Lit. 1872, Nr. 11.
— — — Grundlegung d. Philosophie des Schönen. Lit. Centralbl. 31.
Wetzel: Der Zweckbegriff bei Spinoza. Lit. Centralbl. 27.
Windelband: Ueber die Gewißheit der Erkenntniß. Philos. Monatshheft Nr. 6.
Zange: Ueber d. Fundament der Ethik. Theol. Jahresb. 1. Lit. Centbl. 20.
Zeising: Religion u. Wissenschaft, Staat u. Kirche. Mag. f. d. Lit. d. Ausl. 19. Allg. Litztg. 14. Bl. f. lit. Unterh. 26.
Zeller: Gesch. d. deutschen Philos seit Leibniz. Prot. Kirchenz. 5. Rev. crit. 8. Ev. Kirchenz. 8.
— — — Staat u. Kirche. A. Allg. Ztg. Beil. 200.

Druck der Heynemannschen Buchdruckerei in Halle.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06512 9606

